

الإسلام والمجتمع العربي

أحمد محمد صالح

1430-1230 هـ



أحمد محمد صالح

الإسلام والمجتمع السوداني

إمبراطورية مالي

١٢٣٠ - ١٤٣٠ م

تأليف

أحمد الشكري

٩٦٢،٤

احاس

أحمد الشكري.

الإسلام والمجتمع السوداني: إمبراطورية مالي
١٢٣٠-١٤١٣م/ تأليف أحمد الشكري. - ط١. - أبوظبي :

الجميع الثقافي، ١٩٩٩م.

٣٢٤ ص: خرائط؛ ٢ سم.

بيلوجرافية: ص٢٩٨-٣١٩.

١- الإسلام - أفريقيا - تاريخ.

٢- السودان - تاريخ.

٣- المجتمع السوداني.

١- العنوان.

© الجميع الثقافي ١٩٩٩م

أبوظبي- الإمارات العربية المتحدة

ص.ب. ٢٣٨٠ - هاتف : ٢١٥٣٠٠٠

Email:library@nsi.cultural.org.ae

http://www.cultural.org.ae

حقوق الطبع محفوظة للجميع الثقافي



الإسلام والمجتمع السوداني
إمبراطورية علي

المقدمة

لا شك في أن قلة المصادر تعقد مهمة الباحث، لكن الأكيد كذلك، أن ضحالة المنهج الموظف يمكنها أن تأتي على جلّ مجهوداته وتعصف بها.

إننا أمام خلاصة تعكس عمق إشكالية تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط.

وبالنظر لضآلة الدراسات العربية المتوفرة عن هذا الحقل التاريخي وفقرها، فإن الإقدام عليه من قبل أي دارس غربي أو عربي، مع مراعاة شروط البحث العلمي، عمل يمثل في حد ذاته خطوة هامة وإيجابية.

وحينما نضع نتائج وخلاصات الدراسات الأعجمية على المحك، وهي التي تملك الريادة في تاريخ غرب إفريقيا بمختلف عصوره، فإننا دون شك نغامر في مجال تكتنفها صعوبات جمة. لكن إذا كانت الغاية تستهدف تأسيس درس عربي أصيل حول تاريخ المنطقة، فكل شيء يهون في سبيل تحقيق هذه الغاية النبيلة.

يكفيها إذن هذان الحافزان، لكي يتبين القارئ مدى أهمية موضوع دراستنا. على أن البقية الآتية من الأمور الدقيقة، ستكون أكثر إغراءً لنا بالإقبال عليه ومعالجته.

كما أننا ضمناً، فقد سبقنا الباحثون الأعاجم - خاصة الفرنسيين منهم - إلى معالجة موضوع الإسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني^(*) خلال العصر الوسيط، وأشبعوه بالدرس والتقصي الدقيقين.

فما الذي يدعونا إلى تناول ومعالجة موضوع مستهلك؟

إذا أضحا الطرف عن الخلفيات الذاتية - التي لن يجد القارئ صعوبة في اكتشافها لاحقاً - فإن أهم الاعتبارات الموضوعية التي دفعتنا لحوض هذه التجربة، تتمثل في كون التراكم المعرفي الذي أنتجه الأعاجم عن قضية الإسلام ببلاد السودان، «مرصع» بالفجوات القاذحة سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي. وعليه، فقد لا نتكئ الصواب إذا قلنا إن الموضوع ما يزال يمثل حقلاً بكرّاً أمام الباحثين. ولعل في المستجدات التي ستقدمها دراستنا ما يزكي رأينا، كما إن استفهاماتنا المتواصلة، تنبه على شناعة الآفاق التي تنتظر الدارسين مستقبلاً.

وليس في قولنا هذا أي جنوح أو نزوع للتقصيص من مجهودات الأوروبيين وغيرهم من الباحثين الذين سبقونا إلى الموضوع وأعمالهم، بل على العكس من ذلك، إنها محل تقدير واحترام. بيد أنه إذا اكتشفنا

(*) نقر «المجتمع السوداني» نسبة إلى «بلاد السودان». وهذه المنطقة يطلق عليها كذلك «غرب أفريقية» أو «أفريقية الغربية» أو «السودان الغربي». ونرجو من القارئ أن لا ينشغل الآن بهذه الاستعمالات الاصطلاحية، لأننا سنعالجها في الفصل الأول من هذه الدراسة.

أن النظرة اللاتاريخية تمثل السمة الطاغية التي تحكم إنتاجاتهم، ثم وضعنا أيدينا على الثغرات المنهجية الخطيرة التي تعجُّ بها دراساتهم، نفهم كيف انحرفوا في تناول الموضوع وكيف تم فهمهم له بطريقة سلبية عجزت عن استكناه الأعماق وظلت منشغلة بالأمور السطحية. ومن ثمة كان طبيعياً أن تنصرف توجهاتهم عن جادة البحث العلمي بإطلاق الأحكام القمعية.

لذا، لا نستغرب حينما نقف على استنتاجات مجانبة للمواقع التاريخي، وهفوات منهجية لا يعقل أن ننتظرها من مؤرخين طلائعيين، لهم تجربة ودراية رائدتان في تاريخ بلاد السودان الوسيط. هكذا، يمكن أن نجد منهم من يحاكم أصحاب مصادرها بقيم ثقافية معاصرة، وآخر يصرح علناً أو تلميحاً بانتماؤه للمدرسة المادية التاريخية وشغفه بها، وفي الوقت نفسه يصدر في دراسته عن تصورات تعتبر قمة في النظرة الغيبية اللاهوتية. وثالث يعتقد أن لعبة التأويل حكر عليه، فيشئن رواية مصدرية على حساب أخرى لحاجة في نفس يعقوب، أو يأخذ في تخدير القارئ حتى لا ينتبه إلى أن الإسلام ظاهرة حياتية وتاريخية؛ الشيء الذي يسمح له بتمرير مواقف تخجل مكانته العلمية من الإفصاح عنها صراحة.

والكل يعرف أن الإسلام واحد، وأن الشعوب التي اعتنقته متعددة ومتمايزة بخصوصياتها المحلية. لذلك، يتحتم علينا من باب المنطق التاريخي - خاصة إذا كنا لا ننتمي إلى العقيدة والثقافة الإسلاميتين - مقارنة تجارب الإسلام بعضها ببعض في المناطق التي وصل إليها أو على الأقل، نقوم بمقارنة تجربته في منطقتين أو ثلاث، بهدف تحقيق فهم أعمق لنفسية الإسلام، ولوضع أيدينا على الثوابت والمتغيرات في تاريخ مسيرة الرسالة المحمدية. وما لا شك فيه، أن أتباع هذا المنهج له فائدة عظيمة، إذ إنه سيساعدنا في تجاوز القضايا السطحية والمشاكل المفتعلة، كما أنه سيمنحنا فرصة ذهبية تتيح لعملنا إمكانية تجنب الانحرافات الجبانية.

وبجملة واحدة، يتعين علينا عند معالجة موضوع مثل موضوعنا، اعتماد الدراسة للمقارنة. لكن للأسف الشديد، حتى أولئك الذين يعرفون الإسلام حق المعرفة، وبماخذون بالمناهج المستجدة في علم التاريخ يحجمون عن توظيف المنهج المقارن. ولست أدري الحكمة في هذا النفور، أهو مقصود للتخلص من ورطة موضوعية ومنهجية، أم هو اكتفاء بشيء مفهوم؟

لقد أتينا على رصد نماذج من الهفوات المنهجية التي تصادفها في أعمال أقطاب المؤرخين المهتمين. وفي هذه الحالة، علينا أن نتوقع ضعفاً أكثر مأساوية في دراسات الباحثين الذين لا يملكون تجربة الرواد وخبرتهم، فتجدهم لسبب أو لآخر يتهافون على اقتناص نتائج أعمال الأقطاب، ويستهلكونها دون التحقق من خلفياتها وكيفية بنائها وأبعادها.

والواقع، أن السلطة السحرية التي تتمتع بها الأسماء اللامعة تضفي على استنتاجاتهم مهما كانت قيمتها، مصداقية تؤيدها وتخلدها. من ثمة، نفهم شيوعها وتداولها بين الكثير من الباحثين وكأنها حقائق بديهية وموضوعية.

يمكننا الآن، أن نستقبل بهدوء واطمئنان موضوعين أهم النتائج الرائجة في الدراسات الأعجمية الرائدة، والخلاصات التي تدفعنا دفعاً للاقتناع بها عن تاريخ الإسلام بهلاد السودان خلال العصر الوسيط:

١ - صنهاجة الصحراء المسلمون (المرابطون)، هدموا مملكة غانة السودانية الوثنية. إذن الإسلام همجي.

٢ - الإسلام لم ينتشر في مجموع بهلاد السودان، وإنما اقتصر على المدن دون البوادي، وعلى الطبقة الحاكمة دون بقية الرعية. إذن، هنا خلق لنا مشكلاً اجتماعياً وسياسياً، ذلك أنه باعد ما بين الحاكم المسلم والرعية الغارقة في تقاليد الوثنية، أو المتارجحة بين تلك التقاليد والتعاليم الإسلامية.

٣ - حينما اعتنق السودانيون الإسلام، تجد منهم من يقوم بإداء جميع الشعائر الإسلامية، ومع ذلك يلجأ إلى الساحر وأوثانه القديمة عندما تلم به مصيبة أو حينما يريد الإقدام على عمل لا يعرف مصيره فيه. إذن الإسلام أخفق في احتواء الذهنية السودانية، وبالتالي علينا أن نسجل عجزه عن كسب مصداقية لدى السودانيين.

مجموع هذه الاستنتاجات المجانية للواقع التاريخي، وغيرها كثير، قادتنا لاختيار موضوع دراستنا:

الإسلام والمجتمع السوداني

(إمبراطورية مالي)

٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م

ولا يظن أننا بصدد الدفاع عن الإسلام، فتلك قضية أخرى لها رجالها وأعلامها البارزون، وإنما نحن أمام قضية تاريخية غامضة - لأسباب مختلفة - نريد أن نفهمها.

وكما يمكن أن يبدو من صيغة العنوان، فإن الإشكالية الأساسية أو سؤال الاسئلة الذي يطرحه موضوع دراستنا هو: ما هي طبيعة علاقة الإسلام بالمجتمع السوداني قبل منتصف القرن التاسع الهجري؟ ومقارنتنا لهذه الإشكالية، تستدعي معالجة ثلاث قضايا جوهرية:

- ١- كيف دخل الإسلام إلى بلاد السودان، وما هي العوامل التي ساعدت أو عرقلت مسيرته بالمنطقة؟
- ٢- كيف انفعَلَ المجتمع السوداني قبل عهد مالي وإيائه مع الرسالة الحمديدية، وما هي مظاهر أخذه بالمعقيدة والثقافة الإسلاميتين؟ وما هي مظاهر تعثر الإسلام لديه؟
- ٣- كيف انبثت الأسس والمرتكزات التي قامت عليها علاقة إمبراطورية مالي المسلمة مع الاقطار الإسلامية الأخرى؟

ولأننا بإزاء قضية مسترسلة في الزمن، يصعب فهم اللاحق منها قبل تفعيد السابق، فقد قسمنا دراستنا إلى شطرين أو بابين؛ ومهدنا لها بمقاربة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة.

هكذا، استعرضنا في الباب الأول حدود المجال الجغرافي الذي يعني دراستنا، ثم وقفنا لتبيين الدلالات التاريخية لبعض المصطلحات الأساسية في عملنا، والمتداولة لدى أصحاب مصادرنا ومراجعنا، مثل مفهوم «بلاد السودان» و«المجتمع السوداني»، وغيرهما. وفي السياق نفسه لم نحاول التعريف بالإسلام، فلذلك مظانه.

بعد هذه التوطئة، تناولنا قضية حضور الإسلام ببلاد السودان، وتدرجنا بها من الجذور إلى نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). وبالنظر إلى العلاقة الوثيقة التي جمعت صنهاجة الصحراء بأهل بلاد السودان، وما كان لتفاعلهما من دور في انتشار الإسلام بين السودانيين، فقد قمنا بمراجعة شاملة ومستفيضة لطبيعة ونوعية علاقتهم. وأثمرت محاولتنا هاته، نتائج مستجدة، أهمها دحض الرأي الوائى من الغزو المرابطي لمملكة غانة.

وفي الباب الثاني والآخر، تابعنا مسيرة الإسلام لدى أهل مالي، ومختلف التطورات السياسية التي أدت إلى ظهور إمبراطورية مالي المسلمة ونشأتها. وحينئذ سيبتين لنا أن تحدّينا للمساحة الزمنية لموضوعنا (٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م)، كان مبنياً على معطين أساسيين: أولهما أن الفترة المعنية توافق قيام أول وحدة سياسية إسلامية قوية في بلاد السودان وبرزوها. ثانيهما أن سنة (٦٢٨هـ / ١٢٣٠م)، تمثل بداية التأسيس الحقيقي لإمبراطورية مالي، في حين تصادف سنة (٨٣٤هـ / ١٤٣٠م)، اللحظة الحاسمة في انهيارها.

وعلى امتداد هذين القرنين (٦٢٨ - ٨٣٤هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠م)، انصب اهتمامنا على القضية الثانية والثالثة من القضايا الجوهرية الثلاث التي أشرنا إليها آنفاً. وقد حاولنا جهد مستطاعنا - ونحن نتتبع ونعالج المظاهر الإيجابية والسلبية في كيفية انفعال المجتمع السوداني على عهد مالي مع الإسلام، وعلاقات إمبراطورية مالي مع الاقطار الإسلامية الأخرى - أن لا نورط أنفسنا في متاهات الأحكام القيمية، وفضاضات التخمينات والتكهنات المجانية.

أخيراً، ختمنا دراستنا برصد أهم المعوقات التي وقفت في وجه تجربة الإسلام ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

وعلى المستوى المنهجي، فقد حرصنا كل الحرص على متابعة المادة الإخبارية بالاستقراء والتحليل والمقارنة. ولم نعتمد إلا على الشهادات المصدرة في تأكيد أي خبر كان. بموازاة مع ذلك، اجتهدنا في توثيق الخبر المصدري، وكلما دعت الضرورة إلى مناقشة مدى مصداقيته، قمنا بذلك قبل تحديد موقفنا منه أو استغلاله في تركبة اجتهاداتنا واقتراحاتنا.

وحينما استشهدنا بنص تاريخي في قضية هامة، تستأثر الدلالة اللغوية والشحنة التاريخية للمصطلحات الأساسية الواردة في النص باهتمام بالغ. كما أن السياق التاريخي للشهادة المصدرة وظرفية إنتاجها، يحفظان بعناية فائقة، كلما كان لذلك داع في فهم القضية التي ندرسها.

وفي إطار ممارسة النقد الذاتي، لم نغد غشاضة في اطلاع القارئ على بعض النصوص التاريخية الهامة، المعاكسة لتصوراتنا، أو تلك التي عجزنا عن قراءتها واستنطاقها ومساءلتها.

لقد كان هنأ الأساسي في هذه الدراسة، هو أن نفهم ونتفهم واقع الإسلام ببلاد السودان كما تطرحه وتستبطنه المصادر، وليس تأكيد إخفاقه أو نجاحه. من ثمة جاء من الدراسة مسكوناً بالسؤال والاستفهام المتواصلين، ومهووساً بالخيال التاريخي الذي يهدف السمع لاحاديث الصمت ويدفع الدارس لتوظيف

حواسه أو خدمه العرفاني لقراءة البياض .

وقد يؤاخذنا البعض على كثرة تعاملنا - أخذاً ونقداً ومناقشة - مع الدراسات الأعجمية دون غيرها . لكن هذا التوجه له ما يبرره ، ذلك أنه فضلاً عن ريادةها كما قلنا سابقاً ، فإن أهم الأعمال التي أنجزت حول تاريخ الإسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط ، كتبها باحثون فرنسيون أو أفارقة نشؤوا في ظل الثقافة الفرنسية .

وإذا حدث أن لاحظ القارئ نوعاً من الحدة في بعض المناقشات التي سنشيرها ، فنجو تقدير الحالة بسبب حساسية الموضوع وحماسنا له مع قلة خبرة دارس مبتدئ وتجربته . على أن تلك الحدة في النقاش كانت تستهدف إخصاب القضايا المطروحة لا غير ، وهذا النزوع لا يعني مطلقاً أننا ننكر أفضال تلك الدراسات التي ننتقد نتائجها ، فاهميتها في تكويننا أو بالأحرى مكانتها العلمية هي التي جرتنا للتجاوز والنقاش معها ، وليس العكس كما يمكن أن يعتقد .

لقد واجهتنا صعوبات جمة إبان إنجاز هذه الدراسة ، أهمها قلة المصادر وعدم توفر بعضها في الخزانات العامة ، وندرّة المراجع العربية وصعوبة الوصول إليها شأن الكثير من الدراسات الأعجمية .

ولسد هذه الثغرة ، التجأنا لطلب مساعدة بعض زملائنا الباحثين القاطنين في فرنسا أو السنغال ، فأمدونا مشكورين ببعض ما كنا محتاجين إليه . واذكر هنا بكبير التقدير والاحترام العلامة سيدي محمد المنوني والاستاذة فاطمة الزهراء طموح ورئيس شعبة التاريخ بكليتنا الأستاذ محمد المنصور على ما أبداه الثلاثة من استعداد لمساعدتي وتشجيع لي .

وفي محاولة منا لتعميق فهمنا بتاريخ غرب أفريقية ، ومواكبة المستجدات في هذا الحقل ، راسلنا عدداً من الباحثين والمؤرخين الأفارقة ، غير أنه للأسف الشديد لم يستجب لمبادرتنا أي واحد منهم على الرغم من إلحاحنا المتواصل . وتصادف أن جاء إلى المغرب المؤرخ المالي الأستاذ محمود الزبير الذي يعمل حالياً مديراً عاماً لمعهد أحمد بابا التنبكتي للوثائق والمخطوطات ، الموجودة بتبكت - مالي ، فهاهنا الفرصة وزرناه في مقر إقامته ، فاستقبلنا مشكوراً ، وكان لنا معه حوار طويل وخصب بمدينة الرباط يوم ٢ أبريل (نيسان) ١٩٩٠م . وقد استشرناه في إمكانية السفر إلى مالي بهدف الاطلاع على الوثائق التي يحتوي عليها معهد أحمد بابا . غير أنه نصحننا بعدم الإقدام على هذه المغامرة ، وأكد لنا أن الوثائق المتوفرة في المعهد - وعددها ٥٠٠ وثيقة - لا توجد منها واحدة لها علاقة بفترة موضوعنا .

وفي إطار اجتهادنا للحصول على دعم مادي ، راسلنا عدداً من المنظمات والهيئات الثقافية ، العربية -

الإسلامية منها والدولية. وكان من حسن حظنا أن انتخب موضوع بحثنا لاستحقاق منحة تشجيعية من قبل المؤسسة الإفريقية الثقافية المعروفة تحت اسم كوديسريا (CODESRIA). ولا يسعني بهذه المناسبة إلا أن أتقدم إليها بأحر الشكر على مساعدتها لي مادياً ومعنوياً. ونجدد الإشارة إلى أن الأستاذ عبدالواحد بنداود قيودم كليتنا حالياً، كان له دور بارز في تسهيل اتصالياتي بتلك المؤسسات الثقافية. واغتتم هذه الفرصة لأعبر له عن كامل «امتناني» وفائق تقديري واحترامي، وكذا إلى أستاذي أحمد توفيق مدير معهد الدراسات الإفريقية، على ما بذله وبذله من مجهودات لتنشيط وتنوير الباحثين المهتمين بتاريخ أفريقيا.

لقد عانيتنا الكثير في سبيل إنجاز هذه الدراسة، وحاولنا بخبرة الباحث المبتدئ أن نمهد ونذلل ما واجهتنا من مصاعب سواء منها المنهجية أو للوضوعية. وإذا كنت قد وفقت في عملي واجتهاداتي، فإن الفضل كل الفضل يرجع لأستاذي الجليل الدكتور محمد حجي، الذي سهر على تقويم انحرافاتني بتوجيهاته النيرة والهادئة. ولم يبخل عليّ بوقته الثمين كلما طرقت بابه لاستشارته في أمر لم أفهمه أو لطلب مساعدته في تذليل قضية ما. أما تشجيعاته فكان لها أثر وإي أثر في إخراج هذا العمل إلى النور.

ويمكفني من كل هذا أنه تعهد هذه الأطروحة برعايته الكريمة، وقبل الإشراف على تسييرها برحابة صدره المعبودة. وليجد أستاذي الجليل محمد حجي في هذا العمل الذي أقدمه اليوم، ثمرة تتلمذي على يديه، وأكبر تعبير عن مكنين تقديري واحترامي العميقين لشخصه العلمي والروحي.

مقاربة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة

يجمع الباحثون على أن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط هو قبل كل شيء قضية مصادر. ذلك أن قلة المادة الإخبارية المتوفرة وفقرها، يمثل عقبة كاداء، أرهقت المؤرخين، ودفعت بالكثير منهم إلى الاستغناء والاستشهاد - دون حرج - بكتابات متأخرة جداً، ترجع للمقرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد^(١).

هكذا، نجد الكثير من الباحثين يوظفون تلك الكتابات المتأخرة، وكأنها تملك الكثير من المصداقية إزاء المجتمع السوداني الوسيط^(٢).

إننا أمام مفارقة يصعب استغاضتها من قبل الباحث المختص في الفترة الوسيطة من تاريخ بلاد المغرب، أو غيره من مناطق حوض البحر المتوسط.

لكن الأمر يتجاوز حدود المالكوف ليعلم عن واقع متميز بخصوصية قضايا المنهجية والتاريخية. ويكفي أن نعلم اعتماد الدارسين للرواية الشفوية للمعاصرة - بجانب الكتابات المتأخرة - كأحد مصادر تاريخ بلاد السودان الوسيط، لكي يتهمب الدارس المبتدئ المغامرة في مثل هذا الحقل التاريخي.

كما أننا، فإن سبب هذه الواقع يرجع إلى قلة المادة الإخبارية التي تطرحها الشهادات المصدرة المدونة وفقرها. وفضلاً عن ذلك، فإننا نادراً ما نجد إشارة تاريخية تفصح عن دلائلها وبوضوح، وتعني الدارس من عملية معالجتها على عدة مستويات قبل الإقدام على استغلالها.

وحتى بالنسبة للمقرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلادي)، الذي يوافق أفضل معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، نستطيع بصعوبة أن نجيب عن بعض الأسئلة التاريخية ذات الطابع الحديث أو الوقائعي، مثل تحديد فترة حكم ملك أو رصد بعض أعماله وغزواته أو عام حجّه.

والحالة هذه، يصعب على الدارس الانخراط في أركيولوجيا الحياة اليومية السودانية. ويبقى الإنصات إلى نبضات المجتمع السوداني، ومحاولة الكشف عن تاريخه العميق حلماً بعيد النال لدى المتحمسين لنظرية التاريخ القاعدي للمجتمعات، أو «الزمن الطويل» كما يحب أن يسميها المؤرخ الفرنسي ف. بروديل (F. Braudel).

(١)

تلقد أساساً مذكريات الرحالة الأوروبيين الذين زاروا غرب إفريقيا بهدف الاستكشاف أو التمهيد للاستعمار، وعدد هؤلاء الرحالة كثير، نضض بالذكر منهم: هنري بارث (H. Barth)، وليكس دوبوا (F. Dubois)، وأوسكار لانز (O. Lenz).

(٢) في كثير من الأحيان لا يكون اعتماد الكتابات المتأخرة برئاً من بعض الخلفيات الذاتية، خاصة لدى مؤرخي الفترة الاستعمارية. فهذه الفئة حينما تأخذ بالكتابات الأوروبية المتأخرة، ترد التأكيد - ضمنياً أو صراحة - أن المجتمع السوداني على امتداد تاريخه لم يعرف تغييرات جذرية إلا مع الاستعمار. وتأخذ المسألة دلالات أخرى عندما تصادفها في دراسات بعض المؤرخين الأفارقة، حيث يصح

فما هي إذن حدود الساحة التاريخية التي تكشف عنها المصادر والمراجع المتوفرة، وكيف يمكن تقييمها؟

١. المصادر العربية:

عندما أعلن الفونسو جوي (A. Gouilly)، أنه بالإسلام يبدأ العصر التاريخي لإفريقية السوداء، فإنه لم يكن يقصد، كما اعتقد إبراهيم طرخان، ارتباط ازدهار الحضارة السودانية بالإسلام فقط، وإنما قصد أساساً أنه مجيء العرب للمسلمين إلى شمال إفريقية واتصالهم بإفريقية السوداء جنوب الصحراء، بدأ تدوينهم لتاريخ المنطقة، وبذلك دخلت مرحلة التاريخ المكتوب^(١).

ونستخلص من ذلك، أن الفترة السابقة على مجيء العرب للمسلمين، أي فترة ما قبل القرن الثاني الهجري (الثامن للميلادي)، لم تخلف لنا شيئاً ذا بال عن بلاد السودان. وقد امتد جهل أوروبا المسيحية بمناطق وشعوب إفريقية حتى بداية عصر الكشوف الجغرافية خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)^(٢).

هكذا، نجد المصنفات العربية قد احتكرت جل معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، وشكلت خير دليل أو أهم مصدر نملكه عن تاريخ المنطقة. وهذه الظاهرة لا تنسحب على منطقتنا فحسب، وإنما تنسحب على عدد غير قليل من المناطق الأخرى التي تعرّف عليها المسلمون. يقول المستعرب الروسي أ. يو. كراتشكوفسكي في معرض تقييمه للأدب الجغرافي العربي خلال العصر الوسيط: «لا يقتصر محيط الأدب الجغرافي العربي على البلاد العربية وحدها بل يمتدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها العرب أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها، وذلك بنفس الصورة المتنوعة التي وصفوا بها بلاد الإسلام. وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية إما المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما»^(٣).

وعندما نحاول رصد أصناف المصادر العربية التي تضمحت إشارات عن بلاد السودان، يمكننا أن

(١) طرخان (إبراهيم علي): دولة مالي المسلمة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص ٧.

(2) Mauny R, Tableau Géographique de L'Ouest Africain au Moyen Age...

I.F.A.N, No 60, Amsterdam, 2e ed, 1967, p. 24.

(٣) كراتشكوفسكي (أغناطيوس يوليانيوفيتش): تاريخ الأدب الجغرافي العربي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ط ٢، ص ٢٠٠ ومقتطفة، ص ١٩. (انقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم).

نصادف المؤلفات التاريخية، والمصنفات الجغرافية^(٦)، وكتب الأدب والفقه والتراجم والمعاجم والنوازل. وقد يغري هذا التنوع في مصادر معلوماتنا، بإمكانية التصنيف أو الترتيب للمادة الإخبارية حسب كل صنف معين من هذا التراث. بيد أن قلة معلوماتنا، وتداخل اهتمامات صاحب المصدر، وصعوبة تحديد نسبة معلوماته لفن معين... إلخ، يحول دون استيفاء الغرض المتوخى^(٧).

لهذه الأسباب يبقى الترتيب الزمني أفضل وسيلة تقرئنا من الشهادات المصدرة، بحيث يمكننا من رصد تطورها، واستجلاء خصائصها الثابتة، وبالتالي يسمح لنا باستيعابها في شموليتها. ويمكننا في هذا الإطار، تمييز ثلاث محطات أساسية في سيرة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

١. من الفزاري إلى ابن حوقل: القرن (٢ - ٤ هـ / ٨ - ١٠ م):

على امتداد القرنين المنحصرين فيما بين الإشارة الأولى للفزاري^(٨) وانتهاء ابن حوقل من تحرير مؤلفه «صورة الأرض» سنة (٣٧٨ هـ / ٩٨٨ م)، تطرح المصادر العربية، مجموعة من المعلومات تشترك في عدد من الخصائص التي تميزها.

نسجل بدءاً أن جلّ المادة الإخبارية المتوفرة في هذه الفترة، مشرقية الأصل. وبالنظر إلى حداثة التواصل ما بين العرب والسودان، طغت المادة الجغرافية في الكتابات العربية. وهذه الحالة تشهد على التطلعات العربية الأولى لاكتشاف مجاهل أفريقيا جنوب الصحراء، وذلك على اعتبار مجاورتها لدار الإسلام.

وإذا استثنينا ابن حوقل الذي زار أودغشت، فإن أحداً من أسماء الفترة المعنية، لم يذهب لبلاد السودان ليسجل لنا مشاهداته وملاحظاته المباشرة. فكان أن تم الاكتفاء بتسجيل الأصداء التي كانت تصل إليهم عن جوف أفريقيا، أو نقل الحكايات الأسطورية عنها، للورثة عن العصر القديم. لذلك، اختلط الواقع بالخرافة وجاءت معلوماتهم غامضة ومضطربة. وفضلاً عن حاجز الصحراء، فقد ساهم البعد الجغرافي للمشرق الإسلامي عن المنطقة، في تكثيف حالة الضبابية التي تكتنف المعلومات المتوفرة.

(٦) نقصد أساساً الجغرافية الفلكية والوصفية، وقد اصطلح العرب على تسمية الأولى بعلم «الأطوال والعروض» أو علم «تعيين البلدان»، أما الجغرافية الوصفية فقد أطلق عليها اسم «الممالك والممالك» ومضمونها يتقاطع مع أدب الرحلات في عدة أوجه.

(٧) نجد عند صاحب المصدر الواحد، معلومات تاريخية وجغرافية وفقهية إلخ.

(٨) مفادها: «عمل غلاة بلاد الذهب ألف فرسخ في أربعين فرسخاً»، انظر المسعودي: «مروج الذهب»، ج ٢، ص ٣٧٧.

وهذه الحالة، لا تماثل اللوحة التي خلفوها لنا عن الحضارات القديمة (الفرس، اليونان، الرومان) التي استأثرت باهتمامهم، وبلغت معلوماتهم عنها مستوى رفيعاً عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)^(٩١).

كما إن التزام أسماء الفترة المعنية بضرورات منهجية في تصنيفاتهم، جعل بلاد السودان خارجة عن دائرة اهتماماتهم. من ثمة كانت إشاراتهم عن المنطقة عارضة غير مستهدفة، ولم يشكل الكلام عن بلاد السودان قط، موضوعاً قائماً بذاته في أعمالهم.

وهذا الالتزام المنهجي، عبر عنه غير واحد في مقدمة مؤلفه، وتواضعوا عليه. يقول الإصطخري قراءة سنة (٣٤٠ هـ / ٩٥١ م): «أما بعد فإني ذكرت في كتابي هذا أقاليم الأرض على الممالك وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها [...] ولم نذكر بلد السودان في المغرب والجزيرة والجزء ومن في أعراضهم من الأمم لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسات المستقيمة وهؤلاء مهملون لهذه الحاصل ولا حظ لهم في شيء من ذلك فيستحقون به أفراد بممالكهم بما ذكرنا به سائر الممالك»^(٩٢).

على ضوء هذه المعطيات، يمكننا قراءة اللوحة التي تقدمها المصادر العربية عن بلاد السودان إبان الفترة الأولى.

وعندما يسجل يوسف كيوك (J. Cuq) ظاهرة الانتحال، ويؤاخذ أصحاب مصادرنا عليها، ثم يدعونا إلى ضرورة اتباع منهج الإسناد للوصول إلى صاحب الخبر الأصلي، فإنه يسجل ملاحظة دقيقة^(٩٣).

(٩١) كراتشكوفسكي، ص ١٩٢.

(٩٢) الإصطخري: «كتاب مسالك الممالك»، لندن، ١٩٢٧ م، ص ٢ - ٤. [محقق دي كوجي (M.J. De Goeje).

ونفس الفكرة نجدها عند المقنسي وابن حوقل وغيرهما. وقد استغل عدد من الباحثين (مثل J. L. Triaude و R. Mauny) هذا النص للتدليل على مدى احتقار العرب المسلمين للسودان. ولو أدركوا أن العبارة «ومن في أعراضهم» تنسحب حسب المعنوي على الصقالبة والبربرجة ومن جاورها من الأمم، لدغمت بهم أهواؤهم وتزعاتهم العصبية بعيداً. وقد لا نحتاج إلى كبير جهد لإقناع أصحاب هذا التوجه اللاتاريخي، أن فكرة عالمية الإنسان وشمولية التاريخ، فكرة ابتدعتها ثقافة القرن العشرين وليس العاشر وأنه إلى بداية القرن العشرين، كان أقطاب الفكر الأوروبي - وما يزال البعض منهم إلى الآن - يمتشقون في مركزية الحضارة الأوروبية. على هذا الأساس، لا يلتق بنا كروتشين أو باحثين أن نحاكم الإصطخري أو ابن حوقل بمعطيات عصرنا، انظر:

- Triaud (J. L.), «Islam et sociétés soudanaises Au Moyen Age».

Recherche Voltaïques 16. Paris - Ouganda, 1973, p. 58.

(٩٣) Cuq, J., «Recueil des sources Arabes concernant L'Af. Occidentale, du VIIIe au XVI (Bilâd

Al-Sudân)», ed. de C.N.R.S. 2e ed, Paris, 1985, p. 31 - 33.

لكنها لا تؤخذ بعين الاعتبار الظروف التي أدت إلى النقل (الانتحال)، وإلا سنفهم بأن العملية مقصودة في حد ذاتها، وهذا أمر اجتهد أصحاب مصادرنا في تجنبه^(١٢).

معطى القول، فإن السياق الذي أفرز لنا معلومات المرحلة الأولى، يعزل ضحالتها وامتزاجها بحكايات أدب العجائب والغرائب. لذا، فليس من الغرابة في شيء أن تكون مسيرة أرض الحبشة والسودان سبع سنين^(١٣)، وأن تكون لعنة نوح (عليه السلام) على ابنه كوش سبب تعمير بلاد السودان^(١٤)، وأن بنيت الذهب في غانة مثل الجزر^(١٥). أما أصل نيل السودان، فتلك قصة ظلت منذ بطليموس غاية في الغموض، ولم يُعرف حلها النهائي إلا مع ظهور المستكشفين الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر الميلادي^(١٦).

لقد أحصى يوسف كيوك في مدونته عن المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط (Recueil ٠٠، ٣٧)، قرابة أربعة وعشرين اسماً عربياً، تضمنت مؤلفاتهم إشارات عن المنطقة فيما بين القرن الثاني والرابع الهجري (٨ - ١٠م). وإذا أشحن النظر عن المعلومات الغامضة أو تلك التي ترتبط بأدب العجائب والغرائب، فإن حصيلة معلوماتنا، تبقى رهينة أربعة أسماء:

✽ ابن عبيد الحكم: عبدالرحمن بن عبدالله المصري صاحب المؤلف التاريخي «فتوح مصر والمغرب»^(١٧)، توفي بالفسطاط عام (٢٧٥ / ٨٧١م). وعنوان مصنفه يدل على موضوعه، في هذا الإطار أشار إلى فتح عقبة بن نافع الفهري لكوار سنة (٤٦ هـ / ٦٦٦م)، والمخ إلى حملة عبيدالله بن أبي عبيدة (وهو أحد القواد في عهد الولاة بالمغرب) إلى السوس وأرض السودان سنة (١١٦ هـ / ٧٣٤م).

وهاتان الإشارتان، تسجيلان لنا أول احتكاك مباشر بين العرب الفاتحين وأفريقيا السوداء جنوب الصحراء.

(١٢) انظر قوله بهذا الخصوص للمقسي، أوردها كراتشكوفسكي، ص ٢٣٠.

(١٣) ابن خردادبه، «المسالك والممالك»، لندن، ١٨٨٩م، ص ٩٣.

[محقق: دي كرجي].

(١٤) انظر موقف ابن خلدون الذي يعرض لهذه الفكرة ويتفقها.

«مقدمة البربر»، بيروت ١٩٦٨م، ص ١٤١ - ١٤٢.

(١٥) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، لندن ١٩٨٥م، ٨٧. [محقق دي كرجي].

(١٦) منذ بطليموس الفلكي والجغرافي اليوناني (القرن II ق) إلى القرن XIX م، كان الاعتقاد السائد هو أن نهر النيل ينبع من الحبشة والسنغال هما فرعان لنيل مصر الذي منبعه متعلقة ما جنوب خط الاستواء حيث جبال القمر.

(١٧) ابن عبد الحكم: «فتوح مصر والمغرب»، مصر، لجنة البيان العربي، ١٩٦١م [محقق عبد النعم هامر].

* **اليقوبي:** الجغرافي والمؤرخ أبو العباس أحمد بن يعقوب، اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، إلا أن أغلبهم يرجّح سنة (٢٨٤هـ / ٨٩٧م). مكّنته سياحته في بلاد الإسلام شرقاً وغرباً من جمع مادة «كتاب البلدان»^(١٨)، الذي انتهى من تأليفه سنة (٢٧٨هـ / ٨٩١م).

مع اليقوبي نشعر بالرغبة الرغبة العميقة لدى العباسيين للتعرف على الغرب الإسلامي المستقل عنهم، والمناطق المجاورة له من الجنوب. فكان أن عكس صاحبنا - الذي عمل موظفاً في جهاز الدولة - هذه الرغبة، وقدم شبكة من المعلومات تتخللها إشارات طبغرافية وإثنوغرافية عن الصحراء وبلاد السودان، لكنه لم يتجاوز حدود الإشارة المقتضبة.

وفي مصنفه التاريخي «تاريخ اليقوبي»^(١٩)، تأخذ إشارات عن الصحراء وبلاد السودان طابعاً سياسياً واجتماعياً، وندين له بهذا الصدد بأول إشارة عن ملل، وهي التي ستعرف لاحقاً بإمبراطورية مالي.

* **ابن الصغير:** لا نعرف عنه شيئاً سوى ما ورد عرضاً ضمن مؤلفه «أخبار الأئمة الرستميين»^(٢٠). استوطن تهرت في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي)، وعاش بها فترة طويلة، مكّنته من استيعاب أخبار الدولة الرستمية وتدوينها منذ قيام إمامها الأول عبدالرحمن بن رستم (١٦٠ - ١٧١هـ) إلى سنة (٢٩٠هـ / ٩٠٣م). والتاريخ الأخير، يمثل السنة التي أنشأ فيها مؤلفه، أي قبل أقل من عشر سنوات من انهيار الإمارة الرستمية بتهرت على يد الفاطميين.

وتنهض نصوص ابن الصغير، دليلاً على قدم العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان. كما أنها تكشف لنا عن أول سفارة رسمية في تاريخ العلاقات بين المنطقتين.

* **ابن حوقل:** ظل أبو القاسم بن حوقل البخداذي يضيف وينقح مؤلفه «صورة الأرض»^(٢١) إلى حين سنة وفاته (٣٧٩هـ / ٩٨٨م). وقد اختلف الدارسون في تحديد الحوافز الحقيقية التي كانت وراء تجواله في البلاد الإسلامية وغيرها. ويرى البعض أن دور التاجر الجوال، لم يكن سوى قناع اتخذته جغرافيتنا للتستر على مهامه التجسسية في الغرب الإسلامي لحساب الفاطميين^(٢٢).

(١٨) اليقوبي: «كتاب البلدان»، النجف، للطبعة الحيدرية، (١٣٧٧هـ / ١٩٥٥م). (طبعة ثالثة).

(١٩) اليقوبي: «تاريخ اليقوبي»، بيروت، دار العراق، (١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م).

(٢٠) ابن الصغير: «أخبار الأئمة الرستميين»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م). [تحقيق وتعليق محمد ناصر وإبراهيم بحاز].

(٢١) ابن حوقل: «صورة الأرض»، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٧٩م.

(٢٢) في نفس الإطار، كان القائد الفاطمي جهر الصقلي قد بعث سليم الأسواني إلى بلاد النوبة في مهمة دبلوماسية عند ملكها عام (٣٦٥هـ / ٩٧٥م). انظر: كرايتوفسكي، ص ٢١٠، ٢٢١.

وفي سنة (٣٤٠ هـ / ٩٥١ م)، زار ابن حوقل مدينة سجلماسة، ومنها دخل الصحراء وتوغل فيها إلى أن وصل مدينة أودغشت القريبة أو المجاورة للسودان. من ثمة، اكتسبت أقواله ومعلوماته عن الصحراء وبلاد السودان أصالة ومصدقية بالغة الأهمية ولم تجد المصادر اللاحقة بُدأً من تأكيدها ومسايرتها. وليس أحسن من أن نعتمد وثيقة يقول صاحبها: «شاهدت وعانيت...».

مع ابن حوقل أخذت بلاد السودان تخرج من منطقة الظل والهامش بالمعنى الاصطلاحي والجغرافي.

٢. من البكري إلى ابن خلدون: القرن (٥ - ٨ هـ / ١١ - ١٤ م):

ترسم مرحلة ما بعد ابن حوقل منطفاً حاسماً في سيرورة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان. ولن يحتاج الدارس إلى كبير جهد ليلاحظ احتكار مصنفات الغرب الإسلامي لجلّ معلوماتنا عن المنطقة وأهمّها خلال الفترة المعنية.

وليس ثمة شك في أن القرب الجغرافي والتفاعل البشري الطويل والإيجابي فيما بين الغرب الإسلامي وبلاد السودان، يفسر إلى حد بعيد هذه الوضعية الجديدة.

لكن العوامل المتقدمة لا تفسر لنا كيف أمكن للمنطقة (بلاد السودان) أن تصبح موضوعاً قائماً بذاته، ومستهدفاً غير عارض في مصنفات الغرب الإسلامي. فهل نحن أمام تجاهل للقواعد المنهجية التي كان يهتد بها - كما رأينا سابقاً - أصحاب مصادرها المشاركة؟ أم أن الضرورة التي دعت إليها أصبحت منتفية نتيجة اعتناق السودانيّين للإسلام؟ أم أن الأمر يتجاوز ذلك ليعكس تطوراً في الذهن والثقافة العربية الإسلاميتين، مما حدا بهما إلى الانفتاح على إفريقيا جنوب الصحراء، بالقدر نفسه الذي استأثرت به دار الإسلام والمناطق الشمالية والشرقية المجاورة لها؟

قد يكون في انتماء بلاد السودان لدار الإسلام وهي حقيقة تردد بعض أصحاب مصادرها في إعلائها وكثافة العلاقات البشرية والثقافية والاقتصادية بين بلاد المغرب وبلاد السودان في خلال هذه الحقبة (القرون ٥ - ٨ م)، جواب جزئي على أسئلتنا.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن مسألة انتشار الإسلام باعتبار ذلك قضية تاريخية، لم تكن مغربة بالقدر الذي يستفز التفكير الموضوعي لأصحاب الحوليات القرسطويين^(٥). وتصبح المسألة - لأسباب مختلفة -

(٥) أي من القرن الوسطى.

كثير تعقيداً بالنسبة للسودان.

ن. يعتقد أن كل محاولة تستهدف تتبع سيورة انتشار الإسلام ببلاد السودان بالصيغة التي تطرحها المصادر الشفوية، ستكون عاجزة عن استجلاء الحقيقة التاريخية التي نود الاقتراب منها^(٢٢).

فقد تسجل مصادرنا المتداولة والخبر لقضيتنا، لكنها بحكم استلابها بالتاريخ الحديث، تغفل ما بينهما. ويرجع سب ذلك إلى أن أطرافاتهم في تناول القضية، استهدفت أساساً رسم حدود الاقطار أو المجتمعات. هي مستنها ظاهرة الإسلام، لعاية إبراز عظمة الرسالة المحمدية. من ثمة، نفهم تجاهل أصحاب مصادرنا في عنب الاحيان لكل محاولة أو نزوع إلى تتبع سيورة كيفية انفعال تلك المجتمعات مع الإسلام، بموازاة مع ذلك يلاحظ نهافتهم على تقرير النتيجة أي نجاح الإسلام.

ولواجهة هذا القصور، علينا عدم الاكتفاء بما يفصح عنه ظاهر الوثائق التاريخية. ولربما يصبح استكناه المسكوت عنه في النص التاريخي، أكثر فائدة من منطوقه في بعض الاحيان.

فعندما يحدثنا البكري - مثلاً - عن مدينة نول ويعتبرها «آخر بلاد الإسلام»، ثم يطالعنا في الباب الخاص بالسودان عن حدث إسلام أهل التكرور وسلي وغيرهما، فهل يعني ذلك أن الإسلام مرّ إلى السودان في قنوات باطنية لا علم لصنهاجة اللثام بها، وهم الذين خبروا حبات رمل الصحراء بعيون تكاد تكون مطفئة^(٢٣)؟ ثم ما المقياس الذي جعل البكري يخرج بلاد صنهاجة وعدداً من الإمارات السودانية المسلمة من دار الإسلام؟

والظاهر أن إغراق البكري في بيئة الاندلس وحضارتها جعله لا يهتم كثيراً بالحالة الثقافية لهؤلاء البربر والسودان على اعتبار ادني وضعتهم الحضارية أو لكونهم في المرحلة الاولى من تطور العمران حسب المفهوم الحلدوبي.

وهذا المشكل لا يرتبط بنصوص البكري فحسب، بل يتعداه لينسحب - بدرجات متفاوتة - على أهم انشهادات المصادر التي تملكها عن موضوع دراستنا.

(٢٢) يستحضر هنا العدد معارضة ج. ل. تريير (J.L. Triard) وغيره من اتهموا التهج نفسه، فكان أن اعتقدوا خطأ أن إسلام صنهاجة اللثام تم إبان قيام حركة الرباطيين. ونعتقد أن القضية في أساسها متعجبة، وليست قصوراً من قبل أولئك الباحثين في معلوماتهم. إذ هم كذلك اعتمدوا على روايات البكري وابن سعيد وابن خلدون، ونصوص هؤلاء تؤكد تصريحا أو تلميحاً أن إسلام صنهاجة كان في القرن ٥ هـ / ٩، وليس ٥ هـ / ١١م. انظر.

Triard (J.L.), "Islam..", p. 21, 39, 65.

(٢٣) أن الظاهر القيمة والطريقة في تاريخ الصحراء، أن الدليل أو التأكيد (أي قائد القافلة فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان)، غالباً ما يكون أعز عبيد واحدة أو ضعيف المرص انظر: ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٤.

هكذا، نجد رحلتنا ابن بطوطة الذي اكتسب تجربة إنسانية عميقة وخصبة نتيجة احتكاكه بعادات الشعوب والمجتمعات التي شملت رحلاته وتقاليدها، نجد عازراً عن التخص من حالة الدهشة وهو يتحدث عن بعض التقاليد السودانية التي عاينها في أثناء زيارته لمملكة مالي^(٢٥)

تدفعنا هذه للملاحظات للتساؤل عن الإمكانيات التي توفرت لأصحاب مصادرها في اقتناء معلوماتهم عن بلاد السودان.

باستثناء ابن بطوطة، فإن أحداً من أصحاب مصادرها فيما بين القرنين الخامس والثامن الهجري (١١ - ١٤م)، لم يسافر إلى بلاد السودان حتى يتمكن من مراقبة معلوماته على أرض الواقع^(٢٦). ومع ذلك فإن محاولة رصد مصادر رواياتهم تكشف لنا عن مدى الجهد الذي بذله بعضهم في اقتناء المعلومات واستقصاء الحقيقة مثل البكري والإدريسي وابن سعيد والعصري وابن خلدون. وهذه الأسماء لم تكن تقبل أقل من شهادة رجل (فقيه أو تاجر أو موظف) موثوق به، ومنزه عن الزلل والمغور، يكون قد ارتاد بلاد السودان أو سمع من السودانيين أنفسهم.

إن الظاهرة العامة التي نلاحظها بهذا الصدد، هي أن أصحاب مصادرها كانوا يعتمدون على مُخبرين غير سودانيين، وقلة منهم من اعتمد الشهادات السودانية في تحقيق معلوماته. ويظهر أن ابن خلدون وحده حقق هذا الامتياز، حيث استجوب فقيه أهل غانة، واستعان به في تحقيق بعض الأحداث والأسماء.

فلماذا تم إهمال هذا المصدر الثمين الذي كان قريباً من أصحاب مصادرها وفي تناولهم؟

نقول: « في تناولهم » لأننا نعلم أن موسم الحج كان يمثل مناسبة للالتقاء بالحجاج السودانيين، كما أن المراكز الثقافية مثل فاس وتلمسان والقيروان والقاهرة، كانت تستقطب عدداً من الطلبة السودانيين الراغبين في تكوين ديني وثقافي معتبرين. بموازاة مع ذلك، هناك موظفون كبار في دولة مالي قادوا سفارات مالية إلى بعض العواصم الإسلامية خاصة فاس أيام المرينيين، وأخيراً هناك التجار السودانيون والعبيد والإماء الذين كانوا يصلون إلى أسواق العالم الإسلامي.

إن الاستفهام الذي طرحناه يستلزم بحثاً دقيقاً ومفصلاً، سنعمل على مقارنته في الفصل الأول، غير أننا سنسابق خطوات البحث لنسجل حالاً، بعض النتائج التي لتنهينا إليها.

(٢٥) كما سنرى فإن ابن جُزَيّ هو الذي دَوّن رحلة ابن بطوطة، فهل ذلك التمجيد وتلك الدهشة إزاء بعض التقاليد السودانية، هما لابن بطوطة أم لكاتب الرحلة؟

(٢٦) وفي مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) يقوم ليون الأفريقي برحلة لبلاد السودان.

كما قلنا فإن بعض أصحاب مصادرها حاول استغلال الشهادات السودانية، غير أن محاولتهم تلك كانت محتشمة وخجولة، وربما لم يفكروا فيها قط وإنما ساقطتهم ودفعتهم إليها الصدفة حينما دعتهم الضرورة للكلام عن بلاد السودان.

ونرى أن حرص أصحاب مصادرها على تحقيق شروط اعتماد الخبر، بالإضافة إلى ضعف انفتاح ذهنية المجتمع الإسلامي على بلاد السودان كمعطى جغرافي وبشري، قد حال دون إمكانية استغلال الشهادات السودانية^(٢٧).

إننا أمام واقع محكوم بمعطيات موضوعية لا علاقة لها بالاعتبارات الذاتية: مثل احتقار العرب المسلمين للسودانيين، التي يروج لها الكثير من الباحثين الأعاجم.

واهتمامنا ببعض المشاكل المنهجية التي تطرحها مسألة قراءة النصوص العربية المتعلقة ببلاد السودان، لا ينسف مصداقيتها بقدر ما يساعدنا على فهمها وسبر أغوارها في حدود الذهنية والظرفية اللتين تحكما في إنتاجها. وفضلاً عن ذلك، هل يمكن الاستعاضة عنها؟

• **البكري:** أبو عبيد الله ابن عبدالعزيز البكري، عاش بقرطبة في عصر أمراء الطوائف، وتوفي سنة (٤٨٧هـ / ١٠٩٤م). وقد اهلته مواهبه الأدبية المتنوعة للعمل كوزير لأمير المرية، وعلى الرغم من أنه لم يخادر الأندلس، فقد ترك لنا مصنفاً جغرافياً على غاية من الأهمية: «المسالك والممالك». والكتاب في عدة أجزاء لم يصلنا منها سوى الجزء الخامس، الذي يحمل عنوان «كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»^(٢٨). ونصادف فيه لوحة أصيلة عن بداية الحركة المرابطية ومملكة غانة، ومعلومات أخرى متنوعة عن بلاد السودان.

ونظراً لأهمية معلومات البكري عن بلاد السودان وأصلاتها، لم يتردد أصحاب مصادرها اللاحقون عليه في الأخذ عنه، أو حتى انتحال جل ما كتبه عن المنطقة مثلما فعل صاحب الاستبصار^(٢٩).

وحسب تصريح البكري نفسه، فإنه فرغ من تحرير مؤلفه عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م)، لكن يظهر من خلال بعض المؤشرات أنه العام الذي وضع فيه اللمسات الأخيرة لكتابه. أما تاريخ التأليف أو التحرير،

(٢٧) هناك نص هام للمؤرخ والجغرافي أبو الفدا (ت ٥٣٢ / ١٣٣١م) يعبر فيه عن تصور معرفة العرب ببلاد السودان. انظر عند كراتشكوفسكي، ص ٨٦٣.

(٢٨) البكري: «كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»، باريس، ميژنوف، ١٩٦٥م. أحققه وترجمه للفرنسية دوسلان (De Slane).

(٢٩) مجهول: «كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار»، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥م، ص ٢١٧ وما بعدها. أنشر وتعليق، سعد زغلل، عبد الحميد.

فيعود حسب المحقق إلى ما قبل سنة (١٠٦٢هـ / ١٠٦٢م). وإذ نوافق دوسلان (De Slane) مبدئياً على هذا الاستنتاج، فهذا لا يعني أننا مطمئنون إليه كل الاطمئنان^(٣٠).

• **الإدريسي:** أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله الإدريسي. ولد بسبته عام (٤٩٣هـ / ١١٠٠م)، وفي سنة (٥٣٣هـ / ١١٣٨م) استقدمه روجر الثاني ملك صقلية، فأنجز في ظل رعايته «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». ويسود الاعتقاد عند مؤرخي الجغرافيا، أن «النزهة» ما هي إلا شرح وتعليق على الخرائط التي صنعتها الإدريسي لولي نعمته. وقد انتهى جغرافينا من عمله هذا سنة (٥٤٨هـ / ١١٥٤م)، وذلك بعد ١٥ سنة من البحث.

ويحفل القسم الخاص بوصف «المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس»^(٣١) وهو الذي يهمنا من «النزهة» بمعلومات فريدة عن الصحراء وكيفية اجتياز القوافل لها، كما يتضمن إشارات تاريخية وإثنوغرافية هامة عن بلاد السودان.

وليس هناك اتفاق حول مكان وفاة الإدريسي وتاريخها، والمرجح أن وفاته كانت بعد بضع سنوات من عام (٥٦٠هـ / ١١٦٤م).

وموقع الإدريسي ضمن لائحة الأسماء التي تحدثت عن بلاد السودان مهمش كثيراً، بسبب شك جمل المؤرخين في رواياته، وسنتعرف عند إثارتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة على الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى هذا التوجه المجهف.

• **ابن سعيد:** أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد، ولد قريباً من غرناطة قرابة سنة (٦١٠هـ / ١٢١٤م)، قضى معظم حياته في الأسفار والبحث وارتداد المكتبات في مختلف عواصم المشرق والمغرب الإسلامي.

ويميل إسماعيل العربي إلى أن ابن سعيد وضع مؤلفه: «كتاب الجغرافيا»^(٣٢) في غضون الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته، ويرجح أن وفاته كانت سنة (٦٨٥هـ / ١٢٨٦م).

(٣٠) نرى أن القضية تحتاج لدراسة نقدية دقيقة، لأن انكسارات النتيجة التي سنخرج بها، لها أهمية بالغة بالنسبة لتطور الحركة المرابطية وعلاقتها ببلاد السودان. انظر: الفصل III من الباب I.

(٣١) الإدريسي: «المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس: مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، لندن، ١٩٦٨م. [المحقق دوزي ودي كوجي (R. Dozy et M.J. De Goeje).]

(٣٢) ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٠م. [حققه إسماعيل العربي]. ويحمل الكتاب عنواناً آخر هو «كتاب بسط الأرض في طولها والعرض»، وبهذا العنوان نشره خوان فرانط جينيس (Juan Vernet Gines)، تطران: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨م. ويظهر - بعد المقارنة - أن نسخة بيروت أفضل من نسخة تطران.

احتفاظ ابن سعيد بشذرات من رحلة ابن فاطمة الضائعة، يجعلنا أمام ثروة من المعلومات المتعلقة بالوضعية الدينية لإفريقيا جنوب الصحراء، عدا المعلومات الجغرافية.

• ابن أبي زرع: أبو الحسن علي بن أبي زرع صاحب «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»^(٣٣). وحسب أحمد بن القاضي فقد توفي ابن أبي زرع في واقعة طريف سنة (٧٤١هـ / ١٣٤١م).

استعرض في مؤلفه تاريخ المغرب ومدينة فاس منذ بداية دولة الأدارسة إلى سنة (٧٢٦هـ / ١٣٢٦م). وكان حديثه عن الدولة المرابطية مناسبة لإثارة نشأتها التي تعرفنا عليها مع البكري، إلا أنه استدرك عليه التطورات التي عرفتتها الحركة المرابطية بالصحراء وبلاد السودان بعد العام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) الذي توقف فيه البكري.

ويلتقي ابن أبي زرع مع ابن عذارى^(٣٤) وعبد الواحد المراكشي^(٣٥) وغيرهما من أصحاب الحوليات في تجاهلهم للأحداث التي عرفتها بلاد السودان بعد القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

• العمري: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى العمري، ولد بدمشق سنة (٧٠٠هـ / ١٣٠١م) وتوفي فيها سنة (٧٤٩هـ / ١٣٤٩م). ولكنه شب وتعلم بمصر. وقد ارتبط اسم أسرته برئاسة ديوان الإنتاء - بمصر والشام - للدولة المملوكية لمدة قرن من الزمان، وهذا ما ساعده على تولي نفس الوظيفة في بلاط الملك الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١هـ / ١٢٩٣ - ١٣٤٠م).

ويعتبر الباب العاشر من موسوعته الضخمة: «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»^(٣٦) من أخصب النصوص التاريخية التي تملكها عن مملكة مالي. وعلى الرغم من أنه لم يسافر إلى بلاد السودان، فقد جاء وصفه لأحوال المملكة فريداً وغنياً بالمعلومات التاريخية. ويرجع سبب ذلك إلى اتصاله واستخباره لموظفي

(٣٣) ابن أبي زرع: «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»، الرباط: دار المنصور للطباعة، ١٩٧٣م.
(٣٤) ابن عذارى: «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب»، الأجزاء ١ - ٣، بيروت، دار الثقافة، ط ١٩٨٣م، (تحقيق ومراجعة ج. س. كولان و. إ. لقي بروفيسال). وصدر الجزء الرابع عن الدار نفسها وفي السنة نفسها (تحقيق ومراجعة إحسان عباس). والقسم الخاص بالمؤرخين من البيان المغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م. (تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني، محمد زهير، محمد بن تايوت، عبدالقادر زمامة).

(٣٥) عبد الواحد المراكشي: «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، الدار البيضاء: دار الكتاب، ط ١٩٧٨م [نظمه وصححه: محمد سعيد الريان ومحمد العمري الملبى].

(٣٦) العمري: «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»: من الباب ٨ إلى الباب ١٤، الدار البيضاء: مطبعة التجاح الجديدة، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م) (تحقيق وتعليق: مصطفى أبو حنيف أحمد).

الدولة المصرية والتجار المصريين، وغيرهم من الرجال الذين كان لهم احتكاك مباشر مع ملك مالي وحاشيته أيام مرورهم بالقاهرة في طريقهم إلى الحجاز برسم الحج عام (٥٧٢٤هـ / ١٣٢٤م).

وكما يخبرنا العمري في «مسالك الأبحار»^(٣٧)، فإنه بدأ تأليف موسوعته منذ سنة (٥٧٣٨هـ / ١٣٣٩م). وقراءة هذا التاريخ كتب الباب العاشر المتعلق بمملكة مالي. وفي سنة (٥٧٣٩هـ / ١٣٣٩م) اعتقله الملك الناصر وأودعه السجن، ثم أطلق سراحه بعد تسعة أشهر وعينه في كتابه السر بدمشق عام (٥٧٤١هـ / ١٣٤٠م). وبعد ثلاث سنوات عزل من منصبه، غير أنه استمر في كتابة «المسالك» إلى حين وفاته.

• **ابن بطوطة:** محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي المعروف بابن بطوطة. ولد بطنجة سنة (٥٧٠٣هـ / ١٣٠٣م)، وخرج منها وهو شاب بقصد الحج عام (٥٧٢٥هـ / ١٣٢٥م)، فلم تكتب له العودة إلى وطنه إلا بعد ربع قرن من الزمان، جال خلاله في عدد من أقطار المعمورة، واستحق بذلك لقب رحالة عصره ومن قال رحالة هذه الملة (الإسلامية) لم يبعد^(٣٨).

وفي سنة (٥٧٥٢هـ / ١٣٥٢م)، سافر رحلتنا إلى بلاد السودان، وأقام بمملكة مالي زهاء سنتين، ووفد خلالها على السلطان منسا سليمان بعاصمة ملكه نيامي، كما زار عدداً من مدن المملكة وقراها.

وقد احتفظ لنا ابن بطوطة في مذكرات رحلته بشهادة حيّة عن بلاط سلطان مالي، وحياة المجتمع السوداني. ولم ينس رحلتنا انحناء النظار بغرائب وعجائب بلاد السودان^(٣٩).

وعلى ما ذكر الحسن الشاهدي، فقد كانت وفاة ابن بطوطة سنة (٥٧٧٩هـ / ١٣٧٩م)، في حين يرى آخرون أن وفاته كانت قبل ذلك التاريخ بنحو عشر سنين^(٤٠).

إن نصوص ابن بطوطة - شأن نصوص العمري - لها قيمة قصوى بالنسبة لتاريخ مملكة مالي وبلاد السودان بصفة عامة، إلا أنها تطرح قضايا ومشاكل عويصة لا نملك القول الفصل فيها، منها:

(٣٧) العمري: «مسالك الأبحار»، الباب ٦ في مملكة مصر والشام والحجاز، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ١٩٨٦م [دراسة وتحقيق: دوروثيا كراوسكي].

(٣٨) العبارة لابن جزي، مدون رحلة ابن بطوطة.

(٣٩) ابن بطوطة: «تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

[حققه وقدم له: علي المنتصر الكتاني] في جزأين.

(٤٠) الحسن الشاهدي: «أدب الرحلة بالمغرب في العصر اللبني»، الرباط، منشورات عكاظ، ١٩٩٠م. الجزء ١، ص ٢٥٦. ولجهر الإشارة إلى أن مؤلف الحسن الشاهدي هنا، يحتوي على آخر وأهم دراسة صدرت عن ابن بطوطة، حيث تقدم ترميزاً شاملاً لروايات رحلته. انظر وقارن مع كراتشكوفسكي، ص ٤٦٠.

– كيف يمكن أن نفهم الموقف المتشكك لابن خلدون وابن الخطيب من روايات رحالتنا، ولماذا أهمل أصحاب التراجم التعريف بابن بطوطة؟

– هل كانت رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان بأمر من السلطان أبي عنان لأغراض تجسسية، أم أنها مبادرة شخصية من رحالتنا كسابقاتها؟

– إلى أي مدى احتفظ ابن جُزَيّ الذي دَوَّنَ رحلة ابن بطوطة – بأمر من السلطان أبي عنان – بروح روايات ابن بطوطة لغةً ومضموناً؟ وهل الفارق الزمني بين فترة للرحلة إلى بلاد السودان وبين توقيت تدوينها (وهو قرابة سنتين) له تأثير سلبي على مصداقية رواياته وعلى كمية وتنوعية المعلومات التي أمدَّنا بها رحالتنا.

ومقاربة هذه المشاكل أو جوانب منها كما سنرى، يتيح للدارس آفاقاً أرحب لفهم روايات ابن بطوطة عن بلاد السودان.

• ابن خلدون (عبدالرحمن): يتواضع المعنيون بالدراسات الخلدونية على أن المرحلة الأساسية من تأليف «العبر»^(٤١)، قد تمت إبان انتمزال عبدالرحمن بن خلدون في قلعة ابن سلامة بالمغرب الأوسط سنوات (٧٧٦ – ٧٨٠ / ١٣٧٥ – ١٣٧٩م). وظل مؤرخنا يضيف وينقح مؤلفه سواء في أثناء عودته إلى إفريقيا (٧٨٠ – ٧٨٤م) أو في أثناء إقامته بالقاهرة التي هاجر إليها عام (٧٨٤ / ١٣٨٣م)، وبقي فيها إلى حين وفاته بمصر عام (٨٠٨ / ١٤٠٦م).

ونعتقد أن الفصل التاريخي الذي خصصه للكلام عن مملكة مالي وبلاد السودان^(٤٢)، قد كتبه بمصر وانتهى من صياغته سنة (٧٩٢هـ / ١٣٩٠م) – وهو تاريخ آخر حدث يذكره عن مالي – وليس في نهاية القرن الثامن الهجري كما تصرَّح بذلك إحدى إشارات^(٤٣).

ويظهر أن قلة مصادر ابن خلدون عن مملكة مالي – وهي شفووية أساساً – وعدم معرفته بالمنطقة من الناحية الجغرافية والبشرية، جعله عاجزاً عن التحكم في معلوماته أو التصرف فيها بحسه التاريخي المصهود. وهذا ما يفسر التزامه الحرفي بالفاظ مخبريه، وصياغته للأحداث بوتيرة متسارعة، كأنه يود التخلص من موضوع لا يريد أن يُتَّهم فيه بالتطفل وابتداع الأوهام.

(٤١) ابن خلدون: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذري السلطان الأكبر»، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨م، ٧ مجلدات.

(٤٢) م. س، ج ٦، ص ٤١٩.

(٤٣) يستند ابن خلدون بعض رواياته عن بلاد السودان لأحد الفقهاء السودانيين ويذكر أنه التقى به في مصر عام ٧٩٩هـ. انظر م. س، ص ٤١٣.

نقول ذلك، ربما، لأننا كنا ننتظر منه الشيء الكثير، لكن خيبة أملنا هذه، سرعان ما ستتلاشى عند تقييم مادته التاريخية المتعلقة ببلاد السودان ومقارنتها بما جاءت به المصادر السابقة عليه. وبكفي أنه تفرد بالإعلان عن نهاية غائبة على يد الصوصو، واحتفظ لنا بلائحة ملوك مالي، وغير ذلك من المعلومات التي ندين له بها.

هكذا، وكما يمكن أن نلاحظ، فإن القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) مع العمري وابن بطوطة وابن خلدون، يمثل الفترة الذهبية لمعلوماتنا عن موضوع بحثنا. ولن نحصل على نصوص عربية توازيها أصالة وقيمة إلا في نهاية القرن التاسع الهجري وبداية القرن الموالي، وذلك مع نصوص المغيلي (ت ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م) والسيسوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٦م) والحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي (ت بعد ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م)^(٤٤).

وعلى الرغم من أن هذه المصادر متأخرة عن فترة موضوعنا بقرن من الزمان، فهي تكتسب أهمية بالغة، بالنظر لأصالتها واهتمامها بقضايا ذات صبغة اجتماعية وثقافية يصعب اندثارها في فترة قصيرة، مما يعني أن روايتها تستبطن ملامح المرحلة السابقة.

٣. المصادر السودانية:

عندما تؤكد الدراسات التاريخية أهمية المصادر العربية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، فلأنها لا تجد أمامها من المصادر السودانية المحلية أو غيرها ما يمكن الاعتماد عليه باطمئنان. وتأخذ المسألة صبغة حادة بالنسبة لزمن وموضوع بحثنا. ذلك أن أولى المصادر السودانية العربية يرجع تاريخ تأليفها إلى بداية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، ولم تعقبها سوى كتابات قليلة. ويبقى «تاريخ الفتاش» و «تاريخ السودان»، أهم مصدرين سودانيين بالنسبة لموضوعنا^(٤٥).

(٤٤) المغيلي (محمد عبدالكريم)، «أسئلة الأساقفة وأجوبة المغيلي»، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، تقديم وتحقيق: عبدالقادر زائدة.

السيسوطي (جلال الدين): «التحدث بنعمة الله»، القاهرة: المكتبة العربية الحديثة، ١٩٧٥م (تحقيق: إليزابيث ماري سارتن (B.M. Sartin)). - الحارثي للفارسي، القاهرة، مكتبة القدس، (١٣٥١هـ - ١٩٣٣م).

الوزان (الحسن بن محمد)، «وصف إفريقية»، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت: دار الغرب الإسلامي والرباط: الشركة المغربية للنشرون المتحدون، طبعة ثانية ١٩٨٣ (ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر).

(٤٥) كمت (محمود) وأحد حقدته: «تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيش وأكابر الناس»، أنجي: برندن، ١٩٣٠م (حققه وترجمه للفرنسية هوداس ودو لاقوس).

السعدي (عبدالرحمن): «تاريخ السودان»، أنجي: برندن، ١٨٩٨م. (حققه وترجمه للفرنسية هوداس وينر).

واعتمادهما يطرح مشاكل عميقة بدءاً من عملية التحقيق إلى القراءة والتأويل.

لقد كانت عملية تحقيق هذين المصنفين بمثابة فتح جديد في ميدان الدراسات الإفريقية، ولا ينكر أحد المجهود الكبير الذي بذله المستعربون: هوداس ودو لافوس وبنوة (O. Houdas, M. Delafosse, وبنوة EDM Benoist) في إخراجهما، وحلّ الكثير من التعقيدات التي تكتنف المتنين.

يبدو أن القراءة المتأنية لـ «تاريخ الفتاش» على الخصوص، تدفعنا إلى الاقتناع بأن العديد من الروايات التي يطرحها، ليست لصاحب التأليف الأصلي^(٤٦). ونرى أن ليس للمحققين يد في ذلك، لأنهما اعتمدا على ما توفر لديهما من النسخ المخطوطة، ويمكننا أن نرصد عدداً من المؤشرات التي تشير شكنا، نخص بالذكر منها:

– تفكك فقرات الكتاب في الكثير من الصفحات.

– التكلف الفاضح لعدد من الجمل.

– انعدام وحدة الأسلوب.

وهناك بعض الباحثين المهتمين بتاريخ غرب إفريقيا، الذين قاموا بدراسة دقيقة للتأليف، وأكدوا وجود معلومات فيه تتعلق بالقرن (١٣هـ / ١٩م)، لا علاقة لها بما كتبه المؤلف الأصلي لتاريخ الفتاش^(٤٧).

وعلى الرغم من مجهودات المستعربين في تحقيق المصنفين السودانيين، واجتهادهم في فلك الكثير من الألفاظ التي تكتنفهما، بقي عملهم محدوداً بسبب استعمال المصدرين للكثير من المصطلحات السودانية والكلمات الدارجة^(٤٨)، التي يصعب فهمها. وترتب على ذلك أن ظلت مجموعة من أسماء الأعلام والقبائل والألقاب والمواقع الجغرافية غامضة لدينا.

(٤٦) عند لقائنا في الرباط (٢ أبريل ١٩٩٠) بالمؤرخ المالي محمود الزبير مدير معهد أحمد بابا للدراسات والثقائق - تنبكت، هبرنا له عن هذا الموقف، فشاطرنا الرأي، وأكد لي توفر نسخة أخرى مخطوطة من «تاريخ الفتاش»، تختلف عن تلك المنشورة، وأنه يعمل صحة أحد لفظها مالي على تحقيقها.

(٤٧) انظر على الخصوص دراسة ليفتزيون ودراماتي:

- Levstzion Nehemia, "Ascvenheenth century chronicle by Ibn al-Mukhtar: a critical study of 'Ta'rikh Al-Fatash", B.S.O.A.S, Vol XXXIV, 1971, p. 571 - 593.

انظر على الخصوص صفحات: ٥٧٣ - ٥٧٦.

- Issifou. Z.D, "L'Afrique Noire dans les relations internationales au XVIe siecle", ed. Karthala, Paris 1982, p. 27 - 32.

(٤٨) «تاريخ الفتاش»، ص ٤٣، ١٦١ إلخ. «تاريخ السودان»، ص ٩٢، ١٧٣، ٢٥١ إلخ.

ولقد يبدو أن عنواني المصدرين السودانيين مغريان بالنسبة للباحث في التاريخ الوسيط لمنطقتنا، غير أن هذا الإغراء لا يصبح مثيراً إلا عند المهتم بفترة ما بعد القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، أي بعد فترة موضوع بحثنا (٦٢٨ - ٨٣٤ هـ / ١٢٣٠ - ١٤٣٠ م). وستمتلكنا دهشة كبيرة حينما نلاحظ اقتضاب كليهما واختصاره عن مملكة غانة وإمبراطورية مالي^(٤٩). في المقابل نجد كمّاً على غاية الأهمية من المعلومات المتعلقة بالفترة الممتدة فيما بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن الحادي عشر الهجريين.

وقد احتلت شخصية سلطان سنغاي الحاج أسكيا محمد (٨٩٨ - ٩٣٤ هـ / ١٤٩٣ - ١٥٢٨ م) مكانة بارزة في المصنفين، إلى درجة يمكن معها اعتبار «تاريخ الفتاش» و «تاريخ السودان» مؤلفين في ترجمة وتقرير هذا الحاكم.

ولا شك في أن قلة المعلومات المدونة عن الفترات المتقدمة من تاريخ بلاد السودان هي التي دفعت صاحبي «تاريخ الفتاش» و «تاريخ السودان» للاستعانة بالرواية الشفوية، فاستندا عليها في تاريخ بعض أخبار فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. لكن يظهر أنها رواية ضعيفة ومضطربة جداً^(٥٠)، وإنه لأمر ذو دلالة أن يشكك فيها محمود كعت نفسه عند كلامه عن أصل ملوك غانة وحج منسا موسى^(٥١)، كما أن اعتماد عبدالرحمن السعدي على إحدى روايات ابن بطوطة بخصوص حج منسا موسى يدلنا على عدم ثقته بالرواية الشفوية، واطمئنانه لرواية رحالتنا المدونة^(٥٢).

وخلاصة القول، إن كلا المصنفين السودانيين، قد تم تأليفهما في زمن متأخر عن فترة موضوعنا، بموازاة مع ذلك فإنهما لا يتضمنان سوى معلومات قليلة - وبعضها غير أصيل - بالنسبة لفترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

وضرورة اعتمادنا عليهما تتأسس على عدة اعتبارات، أهمها أن مؤرخي تنبكت يقرئاننا من وجهة نظر السودانيين أنفسهم في ماضيهم وكيفية تصورهم لتاريخهم. الشيء الذي يساعدنا في مقارنة الذهنية السودانية باقل السقطات، نجد مثلاً أن الأسطورة تشغل حيزاً هاماً في المصنفين السودانيين، إذ كثيراً ما توظف الأحداث التاريخية البارزة. فهل نعتبرها مجرد هراء وكلام غير معقول ونمر عليها؟ إن مثل هذا

(٤٩) بالنسبة لمملكة غانة فلا أحد منهما أخبرنا حتى عن كيفية سقوطها ولا على يد من، وحده ابن خلدون أثقنا من هذا الشكل.

(٥٠) يتضح لنا ذلك بهجلاً، عند محاولة السعدي التعريف بشخصيات عاشت خلال القرن الثامن الهجري وأدركت مستهل القرن الموالي (مثل كاتب موسى ويحيى التادلي وعبدالرحمن التميمي). انظر: «تاريخ السودان»، الباب ١٠ و ١١.

(٥١) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤، ٤٢.

(٥٢) «تاريخ السودان»، ص ٨.

للموقف غير علمي ولا تاريخي^(٥٣).

* محمود كعت: ولد سنة (٨٧٢هـ / ١٤٦٨م)، كان الكاتب الخاص للسلطان أسكيا محمد، وقد حجّ معه عام (٩٠٢هـ / ١٤٩٥م). بدأ في تحرير مؤلفه «تاريخ الفتاش» عام (٩٢٦هـ / ١٥١٩م)، توفي ودفن بتبكت عن سن يناهز ١٢٥ سنة.

ولم يأخذ «تاريخ الفتاش» صياغته النهائية إلا في القرن (١١هـ / ١٧م)، وذلك مع أحد حفدة محمود كعت، الذي لم يذكر لنا اسمه. ويظهر أن الحفيد قد تصرف في أسلوب جدّه، بحيث يصعب علينا في بعض الأحيان إسناد الخبر لأحدهما، وتصبح المسألة أكثر عسراً إذا ما لم يتمّ تأريخ زمن الحدث. وحتى إذا ما اتخذنا من تاريخ وفاة محمود كعت (١٠٠٢هـ / ١٥٩٣م) حداً فاصلاً ما بين مرويات الجد والحفيد، فإن استغلال هذا المؤشر وإن كان سيسهل مهمتنا فإنه لا ينهي المشكل.

وفضلاً عن الرواية الشفوية، يعتمد صاحب «تاريخ الفتاش» على مصادر معاصرة له منها مؤلف «درر الحسان» في أخبار بعض ملوك السودان^(٥٤) لصاحبه باب كور بن الحاج محمد بن الحاج الأمين كانوا - وهذا الاسم مجهول لدينا -، ومؤلفات أحمد باب التنبكتي خاصة «كفاية المحتاج» في معرفة ما ليس في الديباج^(٥٥).

وتكمن أهمية «تاريخ الفتاش» بالنسبة لموضوع بحثنا، في كونه يمدنا ببعض المعلومات عن مملكة مالي خاصة فيما يتعلق بحدودها وأقاليمها، وبعض الإشارات عن حج منسا موسى، كما يمكن استغلال كلامه عن الوضعية الدينية والثقافية للمجتمع السوداني في عهد سنغاي (٨٧٢ - ٩٩٩هـ / ١٤٦٨ - ١٥٩١م)، مؤشراً يحمل في طياته معالم المرحلة السابقة التي لم يتحدث عنها.

* عبدالرحمن السعدي: صاحب «تاريخ السودان»، اسمه الكامل عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر السعدي. ولد بالعاصمة الثقافية لبلاد السودان (تبكت) عام (١٠٠٤هـ / ١٥٩٦م)، عاصر حفيد محمود كعت الذي أمّ «تاريخ الفتاش». وقبل أن يوليه الباشا محمد بن محمد بن عثمان كاتباً له سنة

(٥٣) يمكن للدراسات السنوية والأثريولوجية أن تقدم لنا مساعدة قيمة في قراءة وفهم أبعاد تلك الأساطير التي لجدها عند مؤرخي تبكت. انظر: «تاريخ الفتاش»، ص ٢٥ - ٢٩، ٦٦. «تاريخ السودان»، ص ١٠ - ١١، ٧٤.

(٥٤) ترددت الاحالات عليه في تاريخ الفتاش غير ما مرة (ص ٥٢، ٨٥، ١٢٦... إلخ) وهذا المصدر السوداني مفقود ولا نعرف عنه شيئاً.

(٥٥) أسند تاريخ الفتاش عدداً من الروايات لأحمد بابا، الواردة في «كفاية المحتاج» وكثيراً ما كان يقارن رواية أحمد بابا برواية باب كور فيفضل الأولى على الثانية: انظر كمرؤج، ص ٥٢ و ٩٢. وعن حياة ومؤلفات أحمد بابا، ينظر:

- Zouber, A. Mhmod, "Ahmad Baba de Tombouctou (1556 - 1627) sa vie et son oeuvre", Paris, Maison neuve et Larose, 1977.

(١٠٥٦هـ / ١٦٤٦م)، كان يعمل كإمام في مسجد سنكري بـتنبيكت. وقد سمح له منصبه الرسمي هذا (كاتب) بالتجوال في عدد من مناطق بلاد السودان، الشيء الذي يفسر لنا دقته في توثيق الأحداث التي عاشها. وهذه الدقة نفتقدها كثيراً في إشاراتنا عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري، حيث تتميز بنوع من الاضطراب كما قلنا سابقاً.

ومثل «تاريخ الفتاش» اعتمد «تاريخ السودان» على كتابات أحمد بابا التنبكتي^(٥٦)، وربما يكون قد اعتمد على كتابات معاصرة له أو قريبة من عصره، لمح إليها دون أن يعرفنا^(٥٧) بها. وآخر حدث ذكره عبدالرحمن السعدي في مؤلفه يعود لسنة (١٠٦٥هـ / ١٦٥٥م)، ويحتمل أن تكون هي سنة وفاته.

مع السعدي نتعرف على كيفية انهيار مالي خلال العقود الأولى من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، هذا الانهيار الذي كان ابن خلدون قد رصد لنا بعض مؤشرات منذ نهاية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وعلى الرغم من تأخر شهاداته ذات الصبغة الثقافية والحضارية، يمكن الاستعانة بها لتمثل ومقاربة الحالة السابقة لمهد عبدالرحمن السعدي.

٢. المصادر المسيحية:

لقد كان من بين نتائج الكشف الجغرافية الأوروبية في المحيط الأطلسي خلال القرنين التاسع والعاشر الهجري (١٥ - ١٦م)، ظهور عدد من التقارير التي كتبها الرحالة البرتغاليون وغيرهم عن الشواطئ الغربية لإفريقية^(٥٨).

ونمثل تلك التقارير سجلاً حافلاً بالمعلومات عن القبائل الصحراوية والسودانية القريبة من الشاطئ الأطلسي: تقاليدها ومعتقداتها، وكيفية تعاملها مع التجار البرتغاليين، وغير ذلك من المعلومات ذات

(٥٦) انظر الباب العاشر من «تاريخ السودان» وحله مقتول عن أحمد بابا.

(٥٧) يقول عبد الرحمن السعدي (ص ١٥): «ورأيت في خط بعض المعتمدين من الطلبة».

(٥٨) نخص بالذكر منها:

- Zirara (Gomes Eanes De), "Chronique de la Guinée, Memoire de I, IFAN, No 60, Dakar, 1960.
- Fernandes (Valentin), "Description de la côte d'Afrique de ceuta au Sénégal": 1506 - 1507, in Bul, du Comite d'etudes Hist. et Sc, de l'Af. Occ. Fr, Paris 1938.
- "Description de la côte occidentale d'Afrique: de Sénégal au Cap de Monte", Archipiles, Centro de Estudos Da Guiné Portuguesa, nº 11, Bissau, 1951.
- Pereira (Duarte Pacheco), "Esmeraldo: Côte Occ. D'Af. Du Sud Marocain au Gabon" (Vers 1506 - 1508), Bissau, 1956.

الصيغة الاقتصادية والثقافية.

وهذه الشهادات البرتغالية شأن المصادر السودانية، متأخرة عن زمن موضوع بحثنا، بموازاة مع ذلك فإنها لا تقدم لنا معلومات هامة عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. ولا يعزب عن البال هنا، أن الملاحين البرتغاليين لم يغامروا داخل بلاد السودان، لذلك فإن المعلومات التي تطرحها تقاريرهم لا تهم سوى القبائل السودانية المحاذية للشواطئ الأطلسي، وهي القبائل التي تعرف عليها البرتغاليون وتعاملوا معها تجارياً.

وإذا علمنا أن منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر قد شكلت المركز أو القلب النابض للدول السودانية الوسيطة خاصة أيام امبراطوريتي مالي وسنغاي، وأن المناطق الساحلية كانت مهمشة كثيراً في حياة تلك الدول، فإنه يصبح من باب المغالطات سحب أو إسقاط شهادات الملاحين البرتغاليين على الحالة الداخلية لبلاد السودان. وأنه لا مر ذو دلالة بهذا الصدد أن نلاحظ ابتعاد عواصم الدول السودانية عن الساحل الأطلسي كلما تقدمنا نحو نهاية العصر الوسيط.

أمام هذه المعطيات، فإننا لا نستغرب اعتماد تلك الكتابات البرتغالية على أقوال بطليموس وغيره من جغرافيين العالم القديم، وذلك حين كان كلامهم عن المناطق السودانية الداخلية⁽⁵⁹⁾. وليس من قبيل المصادفة إذن، أن يحدثنا فيرنانديز (Fernandes. V) عن ممارسة أهل تنجكت للتجارة الصامتة في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، هذا مع العلم أن مثل تلك الممارسة قد انقرضت في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر، قبل أكثر من ثلاثة قرون من ذلك التاريخ⁽⁶⁰⁾.

إنه لمن الضحالة الفكرية أن ينكر باحث أهمية المصادر البرتغالية أو المسيحية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، مجرد أنه مسلم أو حاقد على الأوروبيين بسبب الاستعمار.

وما كنا لنشير مجموعة للملاحظات المتقدمة، لولا مبادرة ونزوع بعض الباحثين الأوروبيين إلى محاولة نسف مصداقية المصادر العربية بأساليب ملتوية، وعملهم على تدعيم موقع المصادر المسيحية. كذلك، ما كنا لنهتم إطلاقاً بهذا السلوك، لو تبناه مؤرخون غير ملمين بالقضايا الدقيقة المنهجية منها والموضوعية، التي يطرحها تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط.

حقيقة إن الكتابات البرتغالية صالحة لرصد عدد غير قليل من المظاهر التي لم تتغير في المجتمع

(59) Pereira D. p. "Esmeraldo"... P. 8.

(60) Fernandes. V, "Description"... 1938, P. 115.

السوداني منذ قرون. وقد يكون كذلك صحيحاً ما قاله ريموند موني (R. Mauny) من أن المعلومات التي حصلنا عليها من قبل الملاحين البرتغاليين قرابة نصف قرن (١٤٥٠ - ١٥٠٠ م) تفوق من حيث الكم والنوع، ما أفادتنا به المصادر العربية طوال ثمانية قرون (من ق ١٧ إلى ١٥ م)^(٦١).

ليس لأحد أن يعترض على مثل هذه الأقوال، بيد أنها تبقى صحيحة بالنسبة للمناطق الساحلية، وليس الداخلية التي لم يكتشفها الأوروبيون إلا مع بداية القرن التاسع عشر للميلاد من خلال عدد من رحلتهم. ويكفي لندلل على هذا الواقع، أنه في الوقت الذي كانت فيه إمبراطورية سنغاي تعرف أوج قوتها أيام الحاج أسكيا محمد (١٤٩٣ - ١٥٢٨ م)، كانت الكتابات البرتغالية عن الفترة نفسها تحملنا على حالة من الفوضى السياسية والاجتماعية لدى القبائل السودانية الساحلية^(٦٢)، وفي نفس الوقت تحدثنا عن التجارة الصامتة داخل بلاد السودان كما رأينا سابقاً.

إننا أمام لعبة مشبوهة ولا صلة لها بالبحث العلمي. وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أنه في الوقت الذي يتعامل فيه الباحثون الأوروبيون بحذر شديد مع الشهادات المصدرة العربية، ويعملون على التشكيك في مصداقيتها وأهميتها، نجدهم في الوقت ذاته لا يمارسون نفس المنهج العلمي الصارم إزاء المصادر البرتغالية والأوروبية بصفة عامة، المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. هكذا، نجدهم يستهلكون الشهادات البرتغالية حتى دون معالجتها، أكثر من ذلك نجدهم يبحثون لها عن مبررات وأهمية لإضفاء المصداقية عليها، ويجهدون أنفسهم كل الإجهاد لبناء أهرامات فوق كل إشارة مصدرة مسيحية حصلوا عليها. ولعل تصنيفهم لمؤلف الحسن بن محمد الوزان «وصف إفريقيا» ضمن المصادر المسيحية المتعلقة ببلاد السودان، يحمل أكثر من دلالة في هذا الاتجاه.

وإذا أردنا أن نتفهم الأسباب الموضوعية لهذه الحالة، يمكننا القول إن جهلهم باللغة العربية - وهو لازمة لكل باحث في تاريخ بلاد السودان الوسيط - قد ساهم بشكل فعّال في صياغة وبلورة هذا التوجه^(٦٣).

(61) Mauny R, "Tableau Geographique"..., p. 45.

وانظر تقييمه للمصادر العربية والمسيحية، ص ٢٤ - ٤٧، وقارن بما جاء عنده في صفحات: ٢٦٥ - ٣٩٣ و ٤٤٧.

(62) Fernandes, V, "Description"..., 1951, p. 31.

(٦٣) أما بالنسبة للخلفيات اللاتينية، فنرى أن ظاهرة الاستعمار قد شكلت عنصراً نفسياً ثقيلاً على الباحثين الأوروبيين إبان استقلال الدول الإفريقية وبعد. (١٩٦٠)، وحتى يبتدأ أن علاقة أوروبا وإفريقيا لا ترتبط بالجوانب السلبية (تجارة الرقيق والاستعمار الخ)، حاولوا تغطية تلك الجوانب بشتى الوسائل.

٣. الرواية الشفوية:

قبل أن يتواضع المعنيون بتاريخ غرب إفريقية في خلال العقدين الأخيرين على اعتماد الرواية الشفوية كأحد مصادر تاريخ المنطقة الوسيط والحديث، كان قد مضى وقت غير قصير في مناقشة قيمتها المصدرية ومدى مصداقيتها. ولم يعد الآن ما يشير دهشة أو قلق الدارس وهو يلاحظ المكانة الرفيعة التي أصبحت تحتلها الرواية الشفوية ضمن لائحة مصادر تاريخ أفريقيا الوسيط.

ومما زاد في تعلق الباحثين بها - فضلاً عن قلة الشهادات المصدرية العربية وقررها - إخفاق الأعمال الأركيولوجية في إسعاف الدراسات التاريخية^(٦٤).

والمقصود بالرواية الشفوية، تلك الأخبار المتواترة عن أحداث تاريخية ماضية غير مدونة، يتناقلها الأحفاد عن الأجداد، وتداولها فئة خاصة من المجتمع الإفريقي، يطلق عليها بصفة عامة اسم «الرواة» Les Griots. ونجد لدى كل شعب من الشعوب الإفريقية قبيل خاص يحتكر هذه المهنة، وبالنسبة لشعب الماندينغ مؤسس إمبراطورية مالي، يطلق على الفئة التي تحتكر الرواية الشفوية اسم «الجملا» (جمع جالي)^(٦٥).

وحسب ج. ت. نيان (D. T. Niane)، فإن هذه الفئات المتخصصة في الرواية الشفوية منذ عهود قديمة، لها نظام خاص وقواعد مضبوطة تحكم مهنتها، الشيء الذي يضفي نوعاً من المصداقية على رواياتها. ويرتّب عن ذلك ضرورة التمييز بينها وبين الرواية الشفوية العادية أو الشعبية المتداولة بين أفراد المجتمع، والحلي بالخرافات والأساطير الخيالية^(٦٦).

وفي خلال العقود الأخيرة برز عدد من الباحثين المتخصصين في الرواية الشفوية، جلهم ينتمون لإفريقيا، نذكر منهم هامباتي با (A. Hampaté Bâ) من ماي، وج. ت. نيان (D. T. Niane) الغيني الأصل والعامل حالياً بالسنتغال، وبوبو هاما (Boubou Hama) من النيجر. ومن الأسماء الأوروبية أصبح المؤرخ البلجيكي ج. فانسينا (J. Vansina) طُلعة في هذا الميدان. ويبقى جبريل نيان الأنف الذكر من

(٦٤) جل الأبحاث الأركيولوجية التي أجريت عند الآن في غرب إفريقيا لم تقدم لنا نتائج ذات أهمية بالغة، وما توصلت إليه لا يزيد في أحسن الأحوال عن تأكيد ما جاء في المصادر العربية. انظر على سبيل المثال:

- Devisse (J) et Robert (D. S.) TEGDAOUST I: Recherche Sur Aoudagost T. I, Paris, 1970.

- POLET, (J) "TEGDAOUST, T IV", Paris, 1985.

- CHAVANE (B.A.), "Villages de l'Ancien Tekrou: Recherche Archéologiques dans la moyenne Vallée du fleuve Sénégal", Paris, Karthala, 1985.

(٦٥) ابن بطوطة: «تحفة النظائر» ج ٢، ص ٧٧٧.

(٦٦) Niane (D.T.), "Recherche sur l'Empire du Mali au Moyen Age" Presence Africaine, Paris, 1975, p. 7.

أكبر المختصين حالياً في الرواية الشفوية المتعلقة بالعصر الوسيط لبلاد السودان، خاصة المتعلقة منها بإمبراطورية مالي^(٦٧).

لقد حاولت هذه الأسماء اللامعة من الباحثين المتخصصين - التي تمثل الجيل الجديد - تعميق وعينا بأهمية الرواية الشفوية بالنسبة لتاريخ إفريقيا الوسطى والحديث. وذلك بإجراء دراسته حولها، استهدفت إبراز المشاكل المنهجية والموضوعية التي تطرحها مسألة استغلالها، كما استهدفت طرح الآفاق الخصبة والإمكانات التي تتيحها للباحث باعتبارها مصدراً لا يقل أصالة وقيمة عن المصادر للدونة المختلفة^(٦٨).

ومثل هذا الهم العلمي بالمشاكل والآفاق التي تطرحها الرواية الشفوية، لا نجد به نفس الحدة عند الجيل السابق من المؤرخين مثل م. دولافوس (M. Delafosse) و ر. كورنفان (R. comovin) وغيرهما، حيث نجدهم قد وظفوا الرواية الشفوية في أعمالهم كمصدر موثوق، ولم يشغلوا أنفسهم بمشاكلها.

وإذا كان الجيل الأول قد اعتمد الرواية الشفوية في بعض الأحيان لأسباب لا صلة لها بالبحث العلمي، فإن الباحثين الأفارقة - إبان الاستعمار وخاصة بعد استقلال دولهم (بعد ١٩٦٠م) - كانت تحفزهم عليها هموم موضوعية - تعرفنا عليها سابقاً - أخرى ذاتية، تتمثل أساساً في ضرورة كتابة تاريخهم الوطني مهما بلغت التنازلات المنهجية. هكذا، اختلطت الاعتبارات الموضوعية بمشاكل الهوية الإفريقية والبحث عن الذات، فاندفع المؤرخون الأفارقة بقوة للدفاع ومناصرة المعتقدين بأهمية الرواية الشفوية، ووظفوا جميع الأساليب العلمية والأدبية المؤثرة لاستقطاب جمهور الباحثين وإقناعهم بموقفهم منها.

ونذكر بهذا الصدد، أن هامباتي با (A. Hampati Bâ) في أثناء مقارنته للمشاكل التي تطرحها قضية اعتماد الرواية الشفوية، ادّعى أن الحالة مشابهة عند المهتمين بمشاكل تدوين الأحاديث النبوية. ونرى أنها مقارنة بين وضعيتين أو حالتين مختلفتين تمام الاختلاف، ولا يعقل بالنسبة للمتحمس للرواية الشفوية، المعارف بمقاييس إثبات صحة نسبة الحديث النبوي أن يقدم على مثل هذه المقارنة أو يفكر فيها إطلاقاً. ذلك أنه سيضرب بهدفه وهو يبني صلاحاً، أي تدعيم موقع الرواية الشفوية^(٦٩).

(٦٧) له عدة أعمال تاريخية اعتمد فيها - حسب زعمه - على الرواية الشفوية أساساً، أهمها - فضلاً عن مؤلفه الوارد في الهامش السابق: - "Soundjata ou L'épopée Maouding", Presence Africaine, Paris, 1960
- "Le Soudan Occidental au temps des grands empires" XI - XVIIe S, Presence Af, Paris, 1975.

(٦٨) كثيرة هي الدراسات حول الرواية الشفوية أخرى صدر ضمن العمل الذي سهرت على إجهازه منظمة اليونسكو:
- Histoire Générale de l'Afrique, Vol. I: "Methodologie et préhistoire Africaine", UNESCO, Paris, 1986.
ch. 7 et 8.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٩٠. وهامباتي با من الباحثين المختصين في الرواية الشفوية كما قلنا سابقاً، وكان قد اعتنق الإسلام خير أنه ارتد للديانة المسيحية.

نفس الأسباب الموضوعية التي جعلت الباحثين يلتجؤون للرواية الشفوية، تدعونا للاستعانة والاستئناس بها، شرط مقارنتها بالشهادات المصدرة العربية التي تمتلكها عن موضوع بحثنا. ونعتقد أن أية محاولة تشمل على نفس هذه القاعدة أو قلبها، هي - في أحسن تقدير - ضرب من الهديان العلمي^(٧٠).

إن ذاكرة الإنسان الإفريقي التي لا يقهرها الزمن، فكرة لا يمكن للبحث العلمي أن يطمئن إليها. ولعل في إشارتنا لضعف واضطراب منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، ما يحدد من جموح واندفاع المطمئنين للذاكرة الإفريقية أو الرواية الشفوية.

فإذا كان محمود كمت وعبدالرحمن السعدي يشككان في الروايات الشفوية الراجحة في عصرهما عن مملكة غانة وحج منسا موسى، ويضطربان في تناول أحداث قريبة من عصرهما، فهل نأتي بعد أربعة قرون من ذلك لنؤكد على القوة الخارقة للذاكرة الإفريقية^(٧١)؟

نعترف إنه من الصعوبة بمكان الإلمام بجميع المشاكل التي تطرحها قضية استغلال الرواية الشفوية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. بيد أن هذا العائق لن يبعدنا عن طرح بعض الملاحظات التي تأتي لنا من خلال تعاملنا مع الرواية الشفوية كمتن مستقل أو كقطع استشهادي ضمن الدراسات التاريخية التي اطلعنا عليها. وهي ملاحظات يمكن أن تساعدنا في تقييم أهميتها، وحصر إمكانات أو آفاق استغلالها، وربما تكشف لنا في الآن نفسه عن بعض الخلفيات الكامنة وراء تهافت، بعض المؤرخين عليها:

الأولى: تداخل الأسطورة مع الحقيقة التاريخية في الرواية الشفوية. والحالة هذه، يصعب علينا الفصل بينهما دون الاستناد إلى ما يمكن أن تقدمه المادة المصدرة العربية المتعلقة بموضوع بحثنا. بموازاة مع ما تقدم، فإن الرواية الشفوية لا تؤطر الأحداث التي تذكرها بالبعدين: الزماني والمكاني^(٧٢).

وإذا حاولنا تقريب القارئ من الرواية الشفوية بهذه المعطيات، يمكننا القول إن مضمونها قريب جداً مما

(٧٠) قد ترحي لنا دراسة يوسف كيزيرو عن الرواية الشفوية برأي مخالف لا سجلناه، غير أن مفاد كلامه ينتهي بنا لوضع الاعتبار لنفسه الذي اشرطناه، انظر:

- Ki-Zerbo J., "Noire Histoire de l'Afrique Noire: D'Hier à Demain", ed. Hatier, Paris, 1978, p. 17.

(٧١) راجع ما قلناه بهذا الصدد، ص ٣٣ وماش ٥٠.

(٧٢) يمكن أن نأخذ ملحمة وأكادو كنموذج واضح عن قضيتنا:

- La Légende du Wagadou: texte Soninké de Malamine Tandyan, retranscrit, traduit et annoté par Abdoulaye Bathily, B. IFAN, T. XXIX, n° 1-2, 1967, pp. 135 - 149.

يروج حالياً في الثقافة الشعبية لدى المجتمع العربي الإسلامي عن الخليفة العباسي هارون الرشيد^(٧٣).

إن مثال الصورة التي تنحتها الرواية الشفوية لشخصية سندباتا وأعماله الخارقة^(٧٤)، بعمدة عن الواقع التاريخي، لكن ذلك لا يعني أنها لا تحتوي على مؤشرات دالة عليه. وتقدم لنا الروايات الأسطورية التي حامت حول شخصية يعقوب المنصور الموحد (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) نموذجاً مشابهاً لقضيتنا. ذلك أن بعض الروايات تؤكد أن الخليفة الموحد، قد زهد في الحياة وتخلّى عن الملك، وساح في الأرض بقصد العبادة، وأن قبره في المشرق. إن هذه المعطيات غير صحيحة كما نعلم، لكنها تدلنا أو بالأحرى تشير إلى العديد من الجوانب الحقيقية في شخصية الرجل^(٧٥).

الثافية: عندما يتم اعتبار الرواية الشفوية مصدراً موثقاً، يملك مصداقيته من ذاته، ثم نعمل للارتقاء بها إلى درجة يمكن معها نسخ مضمون المصادر العربية، فإن ذلك ينتهي بنا إلى صياغة عمل ينتمي للادب الروائي أو علم الأنثروبولوجيا، في حين نبقي بعمدين عن الدراسة التاريخية التي تنوخي توثيق الخبر قبل كل شيء.

الثالثة: إن الأهمية البالغة التي تكتسبها الرواية الشفوية لدى الباحثين، إنما ترجع أساساً إلى كون الرواية الشفوية قد مكنتنا من التعرف على تاريخ بعض الشعوب الإفريقية (مثل الداومي والموسي والأشانتي والبيمبرة) التي لم تعرف بها المصادر العربية والمسيحية الوسيطية. أما بالنسبة لتاريخ بلاد السودان، فإن الرواية الشفوية تحتل درجة ثانوية جداً بالمقارنة مع المصادر المدونة، عربية كانت أو مسيحية. أكثر من ذلك فإننا لا نستطيع في كثير من الأحيان فهم تلك الروايات الشفوية دون الاستناد إلى المصادر المدونة.

الوابعة: تنطلق جل الدراسات من معادلة تفترض تعارض وتناقض مضمون الرواية الشفوية مع مضمون المصادر العربية^(٧٦). فيصبح الداعي لاعتماد الرواية الشفوية، أنها تبصر عن الواقع السوداني

(٧٣) كراتشكوفسكي، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٧٤) يعتبر سندباتا الرئيس الخلفي لإمبراطورية مالي، وقد حامت حول شخصيته العديد من الأساطير التي ما تزال تعمل في مخيلة المجتمع السوداني، انظر الفصل الأول من الباب الثاني.

(٧٥) زبهر (محمد)، «حفرات عن شخصية يعقوب المنصور»، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ٩، ١٩٨٤م، ص ٢٣ - ٥٢.

(٧٦) كما سنرى لاحقاً فإن هذه المعادلة خاطئة تماماً، ولا تستند إلى أية معطيات صلبة. ذلك أن المصادر العربية أشادت باللامع الإسلامية للمجتمع السوداني، كما أنها اختلفت لنا بالكثير من التقاليد السردانية الأصلية. الشيء نفسه نلاحظه مع الرواية الشفوية. ولست أدري لماذا يستهلك جل الباحثين تلك المعادلة (الخاطئة) وكأنها معطى بديهي وموضوعي!

بتفاليده ومعتقداته الاصلية، في حين تلح المصادر العربية على اللامع الإسلامية التي اكتسبها المجتمع السوداني بعد تعرفه على الإسلام.

ويجد هذا التعارض ترجمته في إشادة المصدر الأول بشخصيات حافظت على أصالة الإنسان السوداني مثل سديانا وسني علي، في المقابل يشيد المصدر الثاني بشخصيات سودانية اشتهرت بتدوينها وتقواها مثل منسا موسى والحاج أسكيا محمد^(٧٧).

الدين	المعتقدات السودانية الوثنية	الإسلام
طبيعة المصدر	الرواية الشفوية	المصادر العربية
النموذج	سديانا - سني علي	منسا موسى - أسكيا محمد

إن هذا الاختلاف الموجب لاعتماد الرواية الشفوية، ينطلق من فكرة مفادها أن المؤرخ ملزم بتحري الصدق والتزام الموضوعية في التعامل مع قضيته، وبالتالي عليه أن يوظف جميع المصادر خاصة إذا كانت تطرح وجهات نظر متباينة^(٧٨).

شيء جميل، لكن الأمر يفترض ضمناً عدم الشك في مصداقية الرواية الشفوية، ومساواتها من حيث الأصالة والأهمية بالمصادر المدونة. إننا، كما نلاحظ، أمام معادلة مؤسسة على منطق صوري لا علاقة لها بمنهج البحث التاريخي.

وحتى إذا ساهرنا الباحثين الذين ينطلقون من هذه المعادلة، فإننا نستغرب عدم اعتمادهم على الرواية الشفوية في جميع القضايا التي أبحث إليها. ذلك أننا نلاحظ اهتمامهم بها وتهافتهم عليها كلما تعلق الأمر بالحالة الدينية، بينما نجدهم يهملونها ولا يلتفتون إليها حينما تتطرق لقضايا سياسية مثل قضية أصل نشأة مملكة غانة أو غير ذلك من العادات الاجتماعية السودانية التي تطورت بفعل انفعالها مع الإسلام.

ونتساءل بهذا الصدد عن مقاييس اعتبار أو إقصاء مصداقية الرواية الشفوية: هل الأمر رهين

(٧٧) سديانا ومنسا موسى من ملوك إمبراطورية مالي. في حين سني علي وأسكيا محمد من ملوك إمبراطورية سنغاي.

(٧٨) انظر مرقف مؤرخ مغربي من الرواية الشفوية عن أحداث قرية منا جذا: ترفيق أحمد: «الجمع المغربي في القرن التاسع عشر: ابنزلان (١٨٥٠ - ١٩١٢)»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، طبعة ثانية، ١٩٨٢م، ص ٣٩ - ٤٢.

بضروريات منهجية واعتبارات موضوعية، أم هو رهين بمواقف وتصورات مسبقة تجاه الإسلام؟

هكذا، يتبين لنا أن حماس بعض المؤرخين بالرواية الشفوية، وتعلقهم بها إنما هو محاولة خجولة ومحتشمة لتمرير تصورات ومواقف، تخجل مكانتهم العلمية من الإفصاح عنها صراحةً.

٤. الأعمال والدراسات التاريخية^(٧٩):

تشغل الدراسات والأبحاث الأوروبية حيزاً كبيراً في اللوائح البيبليوغرافية المتعلقة بتاريخ غرب إفريقيا الوسطى، ويرجع سبب ذلك إلى طول مدة اهتمامها بهذا الحقل التاريخي.

ويمكننا اعتبار سنة ١٩٦٠م، التي توافقت استقلال دول غرب إفريقيا الفرنسية، حداً فاصلاً ما بين فترتين متميزتين. الأولى تمثل بداية اهتمام الأوروبيين بتاريخ المنطقة، وجعل المهتمين إذا كانوا تابعين للإدارة الاستعمارية: ضباطاً عسكريين، أو موظفين مدنيين، أو متجسسين. فلا غربة إذن، أن يتسم إنتاج المرحلة الأولى بنزعة استعمارية فاضحة، نلمسها بوضوح عند أسماء مثل م. دولافوس (M. Delafosse) وهوداس (O. Houdas) و.ر. كورنوفان (R. Cornovin) وغيرهم. على أن البعض من أهل هذه المرحلة كان يتمتع بقدر كبير من الروح العلمية والموضوعية مثل المؤرخ ت. مونود (Th. Monod).

حقيقة إن إنتاجات الجيل الأول قد عفى عليها الزمن وأصبحت متجاوزة، لكن ذلك لا يمنعنا من تقدير الجهود التي بذلها في إخراج أعماله، وكفي أنه تجسّم متاعب البداية، التي كانت غاية في الصعوبة. ولا يغيب عنا بهذا الصدد تلك الجهود الجديرة بالتقدير التي بذلها الباحثون الأوائل في تحقيق وترجمة عدد من المصادر العربية وغيرها من المصادر المسيحية أو الإفريقية الشفاهية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان.

إن التشطّيب على أسماء مؤرخي الفترة الاستعمارية بالأحمر، مجرد طغيان النزعة الاستعمارية على كتاباتهم، عمل سهل للغاية لكنه في الوقت نفسه عمل ساذج. وسيسمر علينا لاحقاً من الحالات والنماذج، ما يبين مدى قوة السلطة المعرفية والمعنوية التي تمارسها أسماء مثل م. دولافوس و.ش. مونتييل (Ch. Monteil) في الدراسات المتأخرة.

(٧٩) لن نغرق في تفصيل الكلام عن خصائص التراكم المعرفي حول تاريخ غرب إفريقيا خلال العصر الوسيط. ونحيل لمن أراد مقارنة المسألة على:

- Mauny. R. "Tableau Géographique"... pp. 21 - 188.
- Niane. D. T. "Le Soudan Occidental"... pp. 7 - 12.
- Ki - Zerbo. J. "Histoire de L'Afrique Noire", pp. 9 - 37.

ويأتي صدور مؤلف ر. موني (R. Mauny) : «لوحه جغرافية...»^(٨٠) عام ١٩٦٦م، ليعلن عن بداية مرحلة جديدة لدى المهتمين الأوروبيين، تميزت بتحكم الحوافز العلمية والموضوعية أكثر من غيرها في دراساتهم. والحق أن ر. موني قد رسم بمنهج المجدد في التعامل مع تاريخ المنطقة، طريقاً متميزاً سار على هديه جل الباحثين الذين جاؤوا بعده.

وزاد من إشراف المرحلة الثانية، أن ظهرت وبرزت مساهمات الباحثين الأفارقة بجانب زملائهم العرب. وخلقت هذه الحالة نوعاً من التفاؤل في أوساط المهتمين، وهذا ما عبر عنه أحد المؤرخين الأفارقة حينما وسم العهد الجديد بـ «الربيع التاريخي الإفريقي»^(٨١).

ومنذ ذلك الوقت، تكاثفت جهود المؤرخين والمنظمات الثقافية الدولية والإقليمية والوطنية للتعريف بتاريخ هذا الجزء من إفريقيا، الذي ظل مجهولاً إلى عهد قريب جداً. وآخر هذه المجهودات تتمثل في مشروع منظمة اليونسكو الهادف إلى إنجاز موسوعة في ثمانية مجلدات عن تاريخ إفريقيا، كما أن إقامة معهد الدراسات الإفريقية بالمغرب يمثل خطوة هامة في هذا الاتجاه^(٨٢).

إن التراكم المعرفي المتوفر حالياً حول تاريخ غرب إفريقيا الوسيط، تتجاوزه ثلاثة خطابات تاريخية :

— خطاب من خارج إفريقيا وهو أوروبي أساساً.

— خطاب إفريقي.

— خطاب عربي - إسلامي.

ولكل واحد منها مميزات خاصة، الأول اكتسب تجربة طويلة في التعامل مع تاريخ المنطقة، وتمكن من تطوير دراساته وأبحاثه سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي، وذلك بفضل تمكنه - نسبياً - من مناهج البحث التاريخي، بموازاة مع ذلك فإنه حقق تحميلاً آخر على مستوى كمية الإنتاج. ومجموع هذه المعطيات أمثله لأن يحتل كرسي الريادة دون منازع.

أما الخطاب الإفريقي فإنه بحكم حداثة ما يزال يتخبط في مشكل الهوية والبحث عن الذات، وقد تأخذ المسألة صبغة حادة عند بعض المؤرخين الأفارقة، فيطالبون بالرجوع إلى التقاليد الوثنية السودانية

(80) "Tableau Géographique"... 1961

وعلى أن تسجل تراكم صدوره مع استقلال دول غرب إفريقيا الفرنسية.

(٨١) المقولة لـ «ديوب» (Alioune Diop).

(٨٢) مركزه بالرباط، ويديره حالياً الموزع أحمد التوليق.

القديمة. وذلك لتأكيد أن الحضارة السودانية قادرة على العيش والإبداع دون مساعدة أو دون تأثير عميق من الحضارات الأخرى إسلامية كانت أو مسيحية أو غيرها. بيد أن المشكل لا يأخذ مثل هذه الحدة عند الباحثين الأفارقة المسلمين أو المسيحيين، حيث نجدهم معتدلين في آرائهم غير متطرفين، ومنهم من برهن على نضج كبير جداً في التعامل مع التاريخ الإفريقي كقضية معرفية علمية وكقضية تهم هوية الإنسان الإفريقي. ولعل يوسف كيزيرو (J. Ki-Zerbo)، يمثل قطب هذا الاتجاه الأخير^(٨٣).

ومن أهم المشاكل التي تعاني منها بحوث المؤرخين الأفارقة والأعاجم بصفة عامة، مشكل اللغة العربية. ذلك أن عدم معرفتهم بها يحوق عملهم بشكل جدي، الأمر الذي يعرضهم إلى انحرافات مجانية.

أخيراً نجد الخطاب العربي - الإسلامي، وهو شأن الإفريقي - ما يزال يافعاً. وفي بداية الأمر كان همه الأساسي الدفاع عن الإسلام والرد على مزاعم الأوروبيين بهذا الشأن. إلا أن عدم تخصص المؤرخين العرب في تاريخ غرب إفريقيا، وعدم إحاطتهم بالمشاكل المنهجية والموضوعية التي يطرحها تاريخ المنطقة، جعل الجيل الأول منهم، غير قادر على مساهمة ومناقشة نتائج الأبحاث والدراسات الأوروبية والإفريقية المتخصصة والمتطورتين. لهذا كنا نجدهم في أغلب الأحيان يستهلكون قراءات ونتائج الدراسات الأوروبية ويرددون أقوالها. على أن ذلك لا ينبغي أن ينسبنا للمجهودات الجادة التي بذلها الرواد الأوائل مثل حسن إبراهيم حسن، وزاهر رياض، وحسن أحمد محمود، وهذه الأسماء وغيرها، على الرغم من عدم تخصصها، تركت لنا أعمالاً قيمة مهدت لنا الطريق.

وقد تطورت الحالة عما كانت عليه، وظهر عدد من الدراسات العربية الجديدة في العقدين الأخيرين، نذكر منها أعمال عصمت دندس وفاطمة الزهراء طموح، وإبراهيم طرخان، وعبد القادر زبادة، ومصطفى ناعمي، وعبد العزيز العلوي. وإنتاجات هؤلاء الباحثين نافست الدراسات الأعجمية على جميع المستويات، بل أجبرتها على إعادة النظر في الكثير من القضايا الهامة.

إن الظاهرة العامة التي تسم بمسحها الخطابات التاريخية الثلاث، هي أن جلّها ينجح - بدرجات متفاوتة - نحو التعبير عن موقف معين، يترجم خلفيات واعتبارات ذاتية أكثر منها موضوعية. وقد لا تتجنب الصواب إذا قلنا إن الكتابات التاريخية حول إفريقيا، هي كتابات مواقف أكثر منها دراسات

(٨٣) انظر مقدمة مؤلفه «تاريخ إفريقيا السوداء» التي عقدتها للبحث عن مهمات التاريخ في إفريقيا.

- Ki - Zerbo, J, "Histoire de L'Afrique Noire", 1978, pp. 9 - 39.

وقد كان طبعياً أن يتأثر الإنتاج التاريخي حول إفريقيا بهذا التوجه، لذلك نجد في كثير من الأحيان، يأخذ صبغة سجالية عنيفة. وهذه الصبغة أو الظاهرة قلما تخلو منها أي دراسة صدرت عن إفريقيا. وعلى الرغم من وعينا بخطورة المشكل، وحرصنا على ضرورة تجنبه، فقد وجدنا أنفسنا - وربما كان ذلك لحساسية موضوعنا - متورطين بعض الشيء في هذا الاتجاه.

لقد اطلعنا على عدد من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، ولتقريب القارئ من بعض النماذج، سنحاول تقييم أعمال أربعة مؤرخين كان لهم فضل كبير في مساعدتنا على تناول موضوع بحثنا وهم: ريموند موني والاب يوسف كيوك، وجبريل تمسيرياني، وإبراهيم طرخان.

• ريموند موني (Raymond Mauny): يعتبر من أكبر المختصين في تاريخ غرب إفريقيا القديم والوسيط. تلمذ على يد المؤرخ ت. مونود (Th. Monod)، وخلفه في إدارة للمعهد الرئيس لأفريقيا السوداء (IFAN).

له العديد من الدراسات، غير أن مؤلفه «لوحة جغرافية...» (Tableau Géographique) يبقى من أهم إنجازاته، وهو ثمرة عشرين سنة من البحث والتنقيب. وعلى الرغم من مرور ثلاثة عقود على صدوره (١٩٦١م)، ما يزال يحتفظ بقيمة علمية بالغة الأهمية عند المعنيين بالدراسات الإفريقية.

يعالج القسم الأول من الكتاب مختلف المصادر المتوفرة عن غرب إفريقيا إلى نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). ويتناول القسم الثاني المعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة، أما القسم الثالث والرابع فافردهما للحديث عن الجغرافية الاقتصادية والبشرية للصحراء وبلاد السودان إلى نطاق الغابات الاستوائية.

والكتاب من حيث تجميع المعلومات وتصنيفها ومعالجتها يعتبر عملاً رائداً ونحفة نادرة، غير أن الصفحات الأخيرة التي خصصها مؤرخنا لاستنتاجاته النهائية، تكاد تعصف بكل المجهودات الجبارة التي بذلها في إخراج مؤلفه. ذلك أنه بدا في استنتاجاته أكثر تحمراً من المنهج العلمي الصارم، وسمح لدواخلة بأن تتفجر دون رقيب، فجاءت استنتاجاته هشة وحيلى بالتناقضات، وبالتحامل على الإسلام.

(٨١) إن أي كتابة في العلوم الإنسانية هي تعبير عن موقف معين، وذلك نتيجة لتداخل الذات والموضوع في هذا الصنف من العلوم. لكن المشكل بالنسبة لتاريخ إفريقيا السوداء، يأخذ طابعاً حاداً، يتجاوز حدود المؤلف القرائع عليه في المغرب أو أوروبا مثلاً.

ونعتقد أن ريموند موني حين ذلك، كان عاجزاً عن التخلص من ضغط نظريات وطروح موريس دولافوس التي مارست تأثيراً بالغاً على تصوراتهِ، فظل مؤرخنا حبيساً بين أبعادها وخاضعاً لسيطرتها. كما يمكن أن نجد في قصور إلامه بتاريخ الحضارة والثقافة الإسلاميتين، فضلاً عن عدم معرفته باللغة العربية، سبباً من بين الأسباب العميقة التي أدت إلى هذه الحالة.

بعد زهاء عشر سنوات من رسمه للوحة الجغرافية عن إفريقيا الغربية، أصدر مؤلفاً آخر بعنوان «القرون المظلمة (أو الغامضة) لإفريقيا السوداء»^(٨٥). وعلى الرغم من أنه لا يضيف لمعارفنا شيئاً ذا أهمية بالمقارنة مع مؤلفه السابق، فقد استطاع في تجربته الجديدة أن يختزل تاريخ إفريقيا السوداء في نظرية تملك الكثير من الأصالة والمصدقية استوحاها من فكرة «التواصل».

وهذه النظرية الجديدة، مكنته من قراءة عميقة وموضوعية لتاريخ المنطقة، وخلصته من الطبقات الرسوبية الموروثة عن زمن الحروب الصليبية^(٨٦).

ونظراً لكون الكتاب، كما قلنا، لا يضيف معلومات جديدة لمعارفنا، فإن جل الباحثين لا ينتبهون إليه، ولا يقدرون التطور الكبير الذي عرفته النظرة التاريخية لمؤرخنا.

● (الأب) يوسف كيوك (Joseph Cuq) : وتمثل أعماله آخر الدراسات التاريخية التي انجزت عن قضية الإسلام بإفريقيا جنوب الصحراء وأهمها خلال العصر الوسيط.

ويبدو أن انتماءه للكنيسة المسيحية، لم يؤثر كثيراً على قلمه، فجاءت إنتاجاته أكثر تحمراً من النزعات العصبية ضد الإسلام، التي تعودنا مصادفتها في جل الدراسات الأعجمية. وليس من الغالاة في شيء إذا قلنا أن يوسف كيوك قد وُفق أكثر من غيره في فهم وتفهم المجتمع السوداني وعلاقته بالإسلام^(٨٧).

قد تختلف مع يوسف كيوك في كثير من النتائج التي توصل إليها في دراسته لقضية الإسلام ببلاد السودان، لكن علينا أن نعترف له بالمجهودات الجادة التي بذلها في إخراج أعماله، والتي أهلتها لأن يصبح قطباً لدى المعنيين بقضية الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الوسيط. كما ينبغي أن نشيد

(85) "Les siècles Obscures de l'Afrique Noire, Histoire et archéologie", Fayad, Paris, 1970.

(٨٦) وللعنوان - المسجل أعلاه - صياغة قد تكون معاكسة لتقييمنا، إذ ماذا يعني ر. موني بالقرون المظلمة: هل الأمر يتعلق بظلامية ناتجة عن قلة مصادرها وقلوها، أم يقصد ظلامية الفترة التي يعالجها (العصر الوسيط) وفي الحالة الأخيرة، يمكننا أن نقف على الحالة الإيحائية الناتجة عن العلاقة بين كلمتي «الظلام» و «السواد». والحقيقة أن زئبقية صياغة العنوان تحول دين مناقشته بموضوعية.

(٨٧) انظر مرقفه - كمسيحي ينتمي للكاتيكان - من الإسلام والمسلمين في: سوزن (ريشارد)، «صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى»، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤، ص ٧. [ترجمة وتقديم: رضوان السيد. سلسلة كتاب الفكر العربي ١٧].

بقدرته على الارتفاع فوق النزعات والاهواء الذاتية، الشيء الذي مكّنه من تحقيق قدر كبير من الموضوعية إزاء قضيته.

ونرى أنه يشترك في هذه الخصلة الحميدة إلى حد كبير مع المؤرخ جون دويس (J. Devisse). كما انتهما يلتقيان في عدد من النقاط، أهمها ضرورة امتلاك الباحث لتصور تاريخي قادر على استيعاب المادة الإخبارية الموظفة في الدراسة.

ندين ليوسف كيوك بمؤلف أصبح منذ صدوره عام ١٩٧٥م، من أدوات العمل الأساسية عند الباحثين في تاريخ بلاد السودان الوسيط. ونقصد مؤلفه «مدونة المصادر العربية...»^(٨٨)، الذي وفر ظهوره جهوداً كثيرة على الباحثين خاصة الذين لا يعرفون اللغة العربية.

وإذا كان البعض قد أخذ على «المدونة» اكتفاءها بطرح الترجمة الفرنسية للنصوص العربية دون إثبات المتن الأصلي للنص المترجم^(٨٩)، فإننا لا نرى في ذلك مشكلاً خطيراً، ما دام يوسف كيوك يحيلنا بأمانة باللغة الدقيقة على المصادر التي انتخب منها نصوص مدونته.

ونعتقد أن عدم إدراجه لنصوص «وصف إفريقيا» للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقي، يمثل الانتقاد الأساسي الذي يمكن أن نوجهه لمؤرخنا. وتجدر الإشارة هنا، أن جلّ الباحثين الأوروبيين والأفارقة يصنفون «وصف إفريقيا» ضمن المصادر المسيحية، وفي أحسن الأحوال يتحدثون عنه بمعزل عن المصادر العربية.

لن نجهد أنفسنا في تحليل الانتقاد الذي طرحناه، وكفينا اعتماد «المقاييس نفسها» التي وضعها يوسف كيوك نفسه لانتخاب نصوص مدونته، لكي نصبح ملزمين بإتقان المادة الإخبارية للوزان ضمن لائحة المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط.

ذلك أنه إذا كان عدم إدراج نصوص الوزان، يعود لكون «وصف إفريقيا» كتب في روما تحت رعاية البابا ليون العاشر، فينبغي علينا والحالة هذه، ونظراً للظروف المشابهة، أن نقصي «نزهة المشتاق» للإدرسي^(٩٠).

(88) "Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe Siècles: Bilal Al-Sūdān", C.N.R.S, Paris - 1985 (2e ed).

(89) Boulègue J, Notes Bibliographique, B.IFAN, T 38, n° 3, 1976, p. 710.

(٩٠) راجع ما قلناه عن الإدرسي، ص ٢٥.

أما إذا كان السبب راجعاً إلى كون «وصف إفريقيا» كتب باللغة الإيطالية، فهذا الاعتراض مردود كذلك، لأن الكتاب ألف أصلاً باللغة العربية^(٩١). فضلاً عن ذلك فإن يوسف كيوك أورد وترجم في مدونته نصوصاً فارسية وعبرية مجرد أنها كانت تصدر معلوماتها عن الأدب الجغرافي العربي^(٩٢).

بعد قرابة عشر سنوات من إصداره للمدونة، طلع علينا يوسف كيوك بمؤلف تحت عنوان: «تاريخ إسلام غرب إفريقيا من الجذور إلى نهاية القرن XVI»^(٩٣). ويمكننا القول إنه أحسن إنجازاً إلى الآن عن قضية الإسلام بالمنطقة خلال العصر الوسيط، سواء على المستوى المنهجي أو التحليلي. وقد استفدنا منه كثيراً وكان له الفضل في نوعيتنا بالعديد من القضايا الدقيقة في تاريخ بلاد السودان.

● جبريل تمسيرنيان (Djabril Tamsir Naine): تقدم كتابات المؤرخ الغيني الأصل ج. ت. نيان، نموذجاً فريداً وطريفاً في الوقت نفسه. عاش المرحلة الأخيرة من الاستعمار، وعانق لحظة الاستقلال، فجاوبت دراساته وأبحاثه حبلى بالردود على الخطاب التاريخي الاستعماري أو غيره من الخطابات التاريخية التي تحاول أن تنال من شخصية إفريقيا السوداء وماضيها. إنه يمثل مع عدد من المؤرخين الأفارقة جيل رد الاعتبار للتاريخ الوطني الإفريقي.

وعندما يحاول ج. ت. نيان حصر الأساس الاقتصادي للممالك السودانية القرسطوية في الفلاحة وتربية الماشية، مفنداً بذلك الأطروحة السائدة التي ترجع سبب ازدهارها للذهب، فإنما يريد التأكيد على أن الإنسان السوداني لم يحقق وجوده ولم يشيد حضارته بناء على هبات طبيعية مثل الذهب، وإنما تأتي له ذلك بفضل جهوده وإبداعاته الذاتية قبل كل شيء^(٩٤).

كل أعماله تريد أن تقول: «لنا نحن الأفارقة - كذلك - تاريخ حافل مثل باقي الشعوب والحضارات». ونرى أن هذه الفكرة قد تحكمت إلى حد بعيد في توجيه كتاباته.

إنها خلفيات ينبغي استحضارها عند قراءة آرائه ومناقشتها، وحينئذ يمكننا أن نفهم ونتفهم مواقفه. وليس لدينا شك في أن تعلق ج. ت. نيان بالرواية الشفوية، ويستند إلى الخلفيات نفسها. من ثمة،

(٩١) انظر مقدمة الترجمة العربية لـ «وصف إفريقيا» ص ١٤. ولقد أكد المترجمان (محمد حمي ومحمد الأخضر) من خلال عدد من الملاحظات الصريحة الواردة في «وصف إفريقيا» على أن الزنك ظل متشبهاً بإسلامه وبالثقافة الإسلامية في أثناء إقامته بروما. انظر على الخصوص ص ١١ - ١٢.

(92) "Recueil"..., p. 69, 171, 252.

(93) Cuq J. "Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest: Des origines à la fin du XVIe Siècle", GEUTHNER, Paris, 1985.

(94) Niane: D. T, "Le Soudan Occidental"..., p. 32 et 101 - 102.

نفهم لماذا اتخذت التبريرات التي يدفع بها لتوضيح موقفه من الرواية الشفوية، صبغة عاطفية أكثر منها موضوعية^(٩٥).

لا ريب في أن ج. ت. نيان مؤرخ محترف ومبرز، لكن الشيء الذي يعطي لكتاباتهِ موقِعاً متميزاً، هو العشق الكبير الذي يحمله في قلبه لإفريقيا، وتاريخ إمبراطورية مالي ومؤسستها سندهات^(٩٦).

هل يمكن أن نفسر تعلق نيان بالرواية الشفوية، لكونها استطاعت أن تمده بالالوان الزاهية لرسم صورة راقية عن الحضارة السودانية خلال العصر الوسيط؟

قد لا نلزم انفسنا بمنهجه واسلوبه التاريخي، وما يترتب عن ذلك من نتائج، لكن جدية محاولاته وطرافتها تجعلنا مشدودين إليها.

✽ إبراهيم طرخان: من أبرز المؤرخين العرب الذين اهتموا بتاريخ الممالك السودانية القرسطوية. له عدة مؤلفات بهذا الصدد، وقد أرقنا كثيراً من أجل الحصول عليها، لكننا لم نظفر بغير مؤلفه حول «دولة مالي الإسلامية»^(٩٧)، وهو الذي يهم موضوع بحثنا.

ونظن أن إبراهيم طرخان نظراً لفقر المكتبة العربية من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان الوسيط، كان يرغب في أن يمد القارئ العربي بدراسة تحترم شروط البحث التاريخي، لكن دون الإغراق في التفاصيل الدقيقة المنهجية منها والموضوعية. لقد كان همّه الأساسي التعريف وليس التحليل.

في هذا الإطار يمكننا أن نفهم ابتعاده عن معالجة الاداة الإخبارية قبل استهلاكها، وركونه في كثير من الأحيان لقراءات الدراسات الأعجمية للنصوص العربية، ثم أخذه بنتائج تلك القراءة.

وقد يؤاخذ البعض على هذا التوجه، لكن علينا أن لا نبالغ في تقدير الحالة، بل الواجب أن ننوه بأعماله على اعتبار خطورة منعطفات البحث في هذا الحقل التاريخي. وما يزيد في تعقيد مهمة الباحث العربي أنه لا يجد أمامه تراكماً معرفياً سابقاً، وجلّ ما أمامه من دراسات جادة، مكتوب باللغة الفرنسية أو الإنجليزية. لذا، يكون الباحث العربي في موقف صعب باعتباره مبتدئاً أولاً، ثم دارساً عليه أن يواجه الكثير من المشاكل التي يطرحها تاريخ المنطقة، وهي مشاكل ثقيلة بنوه بحملها أي دارس تجرّباً على

(٩٥) رابع ما قلناه عن الرواية الشفوية (ص ٤٠). ونجدر الإشارة أن ج. ت. نيان وإن كان يتابع عن أصالة الرواية الشفوية، فإنه لا يلزم نفسه بمناقشة مدى مصداقيتها.

(٩٦) "Le Soudan Occidental" - p. 241 - 243.

(٩٧) طرخان، إبراهيم علي: «دولة مالي الإسلامية»: دراسات في التاريخ القومي الإفريقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

مواجهة البعض منها وحده فبالأحرى مواجهتها ككل . وأخيراً عليه أن يخلق لغة عربية علمية قادرة على ترجمة أفكاره ومسايرة تحولاته .

وإذ نلمح إلى ضرورة خلق لغة عربية علمية في كتابة تاريخ بلاد السودان، فلاننا نحسُّ بمدى ثقل وخطورة المشكل لدى الباحثين العرب^(٩٨) . وفي هذا الإنذار حققت كتابات إبراهيم طرخان وعبدالقادر زبادية ومصطفى ناعمي قفزة بالغة الأهمية، قد لا يقدر إبعادها إلا من عانى الكتابة في هذا الحقل التاريخي .

(٩٨) نلمح إلى الصعوبات الجمة التي عانى منها كل من يوسف نصر ودولت أحمد صادق في ترجمة أعمال رولاند أوليفر وجون فيج. انظر: - أوليفر (رولاند) وليج (جون): «موجز تاريخ إفريقيا»، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م. [ترجمة: دولت أحمد صادق]. - فيج (جي. دي): «تاريخ غرب إفريقيا»، القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢م. [ترجمة وتقديم وتعليق: السيد يوسف نصر]. لاحظ أن العنوان الأول يستعمل «إفريقية» عوضاً عن «إفريقيا» وشان بين دلالة كل واحد منهما.

الباب الأول

تجربة الإسلام ببلاد السودان

الفصل الأول

الإرث التاريخي

إن الإرث التاريخي المدون عن بلاد السودان ما قبل القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، يكاد يقترب من العدم. والعلوم المساعدة مثل الأركيولوجيا^(١) واللسانيات وغيرهما، محتاجة إلى ثورة حقيقية حتى تتمكن من مساعدة البحث التاريخي في تناول الفترة السابقة عن القرن المذكور.

على هذا الأساس، لم نر فائدة في الكلام عن القرون الماضية من تاريخ المنطقة، وما يروّج حالياً في الدراسات التاريخية عن العصور القديمة لبلاد السودان، هو مجرد تأويلات نظرية محضة، والكثير منها بعيد عن التحليل التاريخي الرصين وقريب من الرضاة الذهنية^(٢).

لذلك ارتأينا أن نوجه اهتمامنا في هذا الفصل إلى قضايا تكتسي صبغة هامة في فهم الشهادات المصدرة العربية إزاء بلاد السودان، وسنحاول في هذا الإطار مقارنة الجوانب التالية: ماذا يعني مفهوم «الصحراء» و«بلاد السودان» عند أصحاب المصادر العربية؟ وكيف كانوا يتمثلون هذين المجالين؟ ولماذا تفوقت الشهادات الجغرافية على الشهادات ذات الصبغة الأدبية في التعريف بهما؟ وهل يحق لنا أن نتحدث عن المجتمع السوداني قبل القرن الخامس الهجري؟

١. بلاد السودان بين الدلالة التاريخية والقضاء الجغرافي :

• الدلالة التاريخية :

يطلق جغرافيو الغرب الإسلامي بعد القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)^(٣) على المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى بحيرة كوري^(٤) شمال خط الاستواء وجنوب الصحراء، بـ«بلاد السودان». وهذه المنطقة تمثل المجال الموازي لبلاد المغرب، تفصلهما الصحراء الكبرى.

(١) علم الآثار، علم الآثار القديمة.

(٢) ما يزال الجدل قائماً لحد الآن حول الفترة التي تمرّك في خلالها المجتمع السوداني في غرب إفريقيا على الجديد. وحينما نلطف الأندلس بالمؤرخين الأوروبيين والأفارقة، ويعلقون على تحديد الفترة، يتأجج الصراع بينهما حول مسألة هوية مكتشفة. معنى آخر هل اكتشفه السودانيون وحدهم، أم تعرفوا عليه من خلال تعاملهم مع شعوب أخرى. انظر:

- Maury R, "Les siècles Obscures", p. 68 - 76.

- Suret J. C., "Afrique Noire Occidentale et Centrale", Ed. Sociales, Paris 1961, p. 69 et 141.

- "Histoire General de l'Afrique", UNESCO. Vol II, p. 438.

(٣) مثل البكري والإدريسي وابن سعيد.

(٤) المقصود بها بحيرة تشاد. وقد أشار إليها الإدريسي (الترجمة، ص ٤٠) دون تسميتها، وابن سعيد هو أول من أعطاها ذلك الاسم، أي بحيرة كوري (كتاب الجغرافيا، ص ٩٣)، وعنه أخذ الجغرافيون اللاحقون.

وتداولهم للمصطلح يقوم أساسا على الاعتبارات الإثنية؛ وخاصة الجغرافية. بيد أن جغرافي المشرق الإسلامي قبل القرن الرابع الهجري وبعده^(٤١)، يستعملون نفس الاصطلاح: بلاد السودان، لكن للدلالة على كل المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى النيل المصري أو البحر الأحمر جميعا. وهم يراعون في استعمالهم ذلك، العامل الجغرافي وخاصة للعامل الإثني. ذلك أنهم يطلقون اسم «السودان» على كل القبائل المنتشرة في ذلك المجال، من ثمة تأثر الاصطلاح الجغرافي لديهم بالبعد الإثني أكثر من أي بعد آخر.

والعامل المشترك في تمييز الفضاء الجغرافي لبلاد السودان سواء عند المشاركة أو المغاربة، يتمثل في عامل - أو عنصر - لون البشرة^(٤٢). ذلك أن المصادر العربية بما فيها السودانية^(٤٣)، تستعمل اصطلاح «بلاد السودان» للدلالة على المنطقة التي يقطعها «السودان»، وهي بذلك تميزها من منطقة الصحراء حيث مجال البربر «البهزان» أو «البيض».

وتتداول المصادر العربية اصطلاحا ثانيا وهو «بلاد التكرور» أو «أهل التكرور»، ومرة أخرى فإن الشهادات المشرقية والمغربية تختلف في المدلول، حيث لا تتفق في التوطين.

وكما لاحظ يوسف كيوك^(٤٤)، فإن المصادر المغربية والسودانية بعد البكري، كانت توظف تعبير «بلاد التكرور» كمقابل لمفهومها عن بلاد السودان^(٤٥)، بينما نجد المصنفات المشرقية بما فيها بعض نصوص ابن خلدون وأحمد بابا التنينكي، تتحدث عن التكرور كأحد طوائف السودان (جنس - أمة - أهل)^(٤٦)، وتوطنهم فيما بين نهر النيجر والنيل المصري، أي المنطقة التي تعرف في الدراسات التاريخية بـ «السودان الأوسط»^(٤٧).

(٤١) مثل الأخطري والمقدسي.

(٤٢) ومقدمة العرب، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٤٣) تاريخ للناشر، ص ٤٢. «تاريخ السودان»، ص ٩.

(٧٧) Cuq. J, "Recueil"..., p. 4 - 5, p. 90 note 6 et p. 185 note 1.

(٨) كان البكري (ص ١٧٧) أول من ورد عنده اسم «تكرور»، وقد أطلقه على مدينة توجد على الضفة اليسرى من نيل السودان (نهر السنغال). ثم تطورت شحنة الاسم في المصادر اللاحقة المغربية منها والسودانية، حيث أصبحت تدل على كلمة منطقة بلاد السودان بالمفهوم المغربي، انظر: ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، ص ٩١. «تاريخ السودان»، ص ٦٤. «الولاي»، «فتح الشكورة»، ص ٢٦.

(٩) الدمشقي، «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»، ص ٢٩٧.

(١٠) الفلقشتدي، «صبح الأعشى في صناعة الأنشأ»، ٥: ٢٨٦ و ٨: ٧.

والفلقشتدي، مثل الدمشقي ينفلان ويأخذان عن سابقهما. وإذا نجعل عليهما فلاكهما يفتزلان تصورات المشاركة، التي توطن أهل التكرور شرق مدينة كركوك (كاف) الموجودة على نهر النيجر.

وعليها أن ننتبه هنا ، كما أشار كيوك - إلى اختلاف المشاركة والمغاربة في توطين «التكرور» ، وأن ننتبه أيضا إلى اختلافهما في صياغة الاصطلاح . ذلك أن المغاربة يتداولون اصطلاح «بلاد التكرور» ، في حين يوظف المشاركة اصطلاح «أهل أو أمة التكرور» . ورصد الاختلاف على المستوى الثاني له أهمية قصوى - كما سنرى لاحقا - في فهم الاضطراب الحاصل في دلالة الاصطلاح ، عند أصحاب المصادر العربية ذات الصيغة الأدبية .

هكذا ، يبدو جليا أن الشهادات المصدرة في توظيفها لتعبير «بلاد السودان» أو «بلاد التكرور» ، فإنها لا تتفق حول الموقع ، كما أنها لا تعين لنا حدودا واضحة ومتفقا عليها .

لنقفر فوق هذا المشكل الذي سنعود إليه وشيكا ، ونسجل هنا أن الاضطراب الحاصل في مسألة تعيين حدود المنطقة المعنية ، لا يدعو للاستغراب أو الدهشة . ذلك أن مفهوم الحدود آنذاك ، لم يكن متداولاً بالصيغة التي نعرفها اليوم . ويمكننا أن نقف أمام عين الظاهرة ، إذا ما حاولنا مثلاً حصر حدود «بلاد المغرب» بالابعاد التي طرحها المصادر العربية الوسيطة : فقد يقتصر المفهوم على إفريقيا والمغربين الأوسط والأقصى ، كما يمكن أن يشمل في حالات أخرى - فضلا عن ما تقدم من الاقطار - الأندلس أو طرابلس ، أو كلاهما معا ، بل إن مفهوم ابن سعيد لـ «بلاد المغرب» ، يشمل الأندلس وشمال إفريقيا باستثناء مصر^(١١) .

وحتى لا نجتر ذلك الاضطراب الحاصل في المصادر حول موقع وحدود «بلاد السودان» أو «بلاد التكرور» ، فإننا سنوظفهما للدلالة على المجال الممتد فيما بين المحيط الأطلسي غربا وبحيرة تشاد شرقا ، شمال نطاق الغابات الاستوائية وجنوب الصحراء .

وهذه المنطقة هي التي تعني موضوع بحثنا ، وقد توضحت الدراسات التاريخية على تسميتها بـ «بلاد السودان» أو «السودان الغربي» أو «إفريقيا الغربية» . وهي تنحصر فيما بين خط عرض ١١ و ١٧ شمالا . يوافق هذا الشريط ، المجال الذي تعاقبت فيه الدول السودانية الوسيطة : غانة ، مالي ، سنغاي .

(١١) هذا ما يؤكد إسماعيل العربي في مقدمة تحقيقه لمؤلف ابن سعيد ، «كتاب الجغرافيا» ، ص ١٨ ، هامش ١ .

* الفضاء الجغرافي :

ليس في نيتنا تقديم وصف أو توطئة جغرافية للصحراء وبلاد السودان، لأنه منذ صدور أعمال ج. ك. سور (J. C. Suret) ور. موني (R. Maury)^(١٢)، لم تعد هناك ضرورة لإجراء مثل هذا العمل كمدخل للدراسات التاريخية عن المنطقتين. ويمكننا بهذا الصدد أن نكتفي بالملاحظتين التاليتين:

الأولى - طفيان ظاهرة الانبساط في المنظر الطبيعي لبلاد السودان، حيث لا نجد انكسارات عميقة وواسعة، أو مرتفعات تضاريسية تحجب مناطق بلاد السودان بعضها عن بعض، وأهم المرتفعات، نجدها في منطقة الفوتا جالون (Fouta Djallon)، حيث لا تتعدى أعلى قمة ١٥٠٠م (جبل مالي)، وهذه المنطقة الجبلية التي توجد بالقرب من الساحل الأطلسي، كانت مهتمة سياسياً في تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. والحلاصة التي نصل إليها، أن ظاهرة الانبساط شكلت عاملاً إيجابياً في عملية التواصل بين السودانيين.

الثانية - تعتبر الشبكة الهيدروغرافية أهم عنصر يكسر المنظر الطبيعي لبلاد السودان، وتتمثل أساساً في نهري السنغال والنيجر وروافدهما التي تسري تقريباً في الاتجاهات كلها. وهما معا يصبان في المحيط الأطلسي، يبلغ طول الأول ١٧٠٠ كم، أما نهر النيجر فيصل طوله إلى ٤٢٠٠ كم. وقد كان لهما دور هام في تاريخ بلاد السودان، نظراً لمصالحتهما للملاحة والعصيد، وإمكانية استغلال مياههما في الزراعة^(١٣).

نبقى في الإطار أو الفضاء الجغرافي، ولنحاول مقارنة السؤال التالي: كيف كان أصحاب مصادرتنا المنتمين للغرب الإسلامي يتمثلون مفهوم «الصحراء» و«بلاد السودان»؟

وإذ نركز على أصحاب مصادرتنا المنتمين للغرب الإسلامي، فلأنهم كما رأينا سابقاً، يحتكرون جلّ معلوماتنا عن بلاد السودان وأهمّها قبل منتصف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)^(١٤).

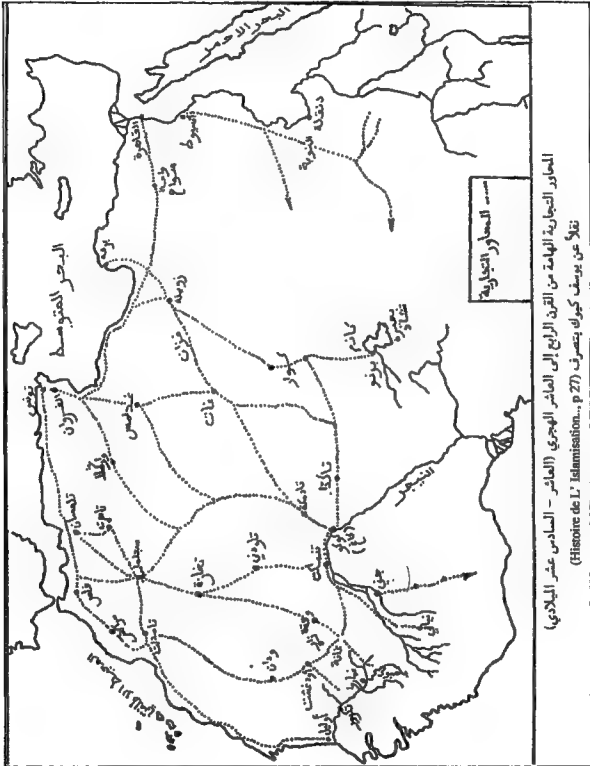
(12) Maury R., "Tableau Géographique"... p. 189 - 225.

Suret J. C., "Afrique Noire Occidentale"... Oih 1, p. 15 - 46.

(١٣) راجع ص ٦، هامش ١٦. ولأن أصحاب مصادرتنا قبل القرن العاشر (السادس عشر الميلادي)، يطلقون على نهري السنغال والنيجر «نيل السودان» فستعمل كلماً لمكتنا ذلك على ترويض مقصودهم، لتبين ما إذا كان اصطلاحهم ذلك، يعني نهر السنغال أو نهر النيجر. وفي حالة ما إذا كان القصد بهيهما معاً، فلن نتدخل.

(١٤) راجع، صفحة ٢٠.

(خريطة رقم : ١)



١. الصحراء :

لأشك في أن الصحراء شكلت القنطرة الفعالة التي وصلت بلاد السودان بالعالم الخارجي طوال العصر الوسيط، فمن خلالها وعبرها كانت تمر السلع والأفكار. ولاهمية دورها ذلك، يستحيل علينا فهم تاريخ بلاد السودان دون ربطه بها. وفي هذه الحالة، فإن أهمية دور الصحراء بالنسبة لمنطقتنا لا يقل في شيء عن دور البحر المتوسط بالنسبة للدول القرسطوية المطلّة عليه.

وحيثما تسجل الدراسات التاريخية هذه المعطيات والملاحظات، تنتهي إلى استنتاج مفاده أن الصحراء لم تشكل قط عائقا في تواصل بلاد السودان ببلاد المغرب ومصر.

نسجل بدءا، أن الدراسات التاريخية منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي - وهي أوروبية أساسا -، كانت تعتقد في عكس الاستنتاج المتقدم. ذلك أن المستعمرين في أثناء تمهيدهم للصحراء، أحسوا بخطورة للمعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة. من ثمة تولّد لدى الباحثين المنتمين للإدارة الاستعمارية إزاء، قناعة بصعوبة اجتياز الصحراء. بيد أنهم حينما اطلعوا على المصادر العربية، وجدوها تتحدث عن التجارة القافلية فيما بين ضفتي الصحراء. وهكذا، أخذت قناعة الباحثين تميل تدريجياً إلى الرأي المعاكس، إلى أن ترسخ لديهم في منتصف هذا القرن، الرأي القائل بأن الصحراء لم تعرقل بشكل خطير - مثلما تصوروا في بداية أمرهم - علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب ومصر خلال العصر الوسيط^(١٥).

وفي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، أصبح بعض الباحثين يستهلكون تلك القناعة بالكثير من الثقة التي تدل على سطحية الفهم، ومنهم من افتقد الحس التاريخي إزاء القضية، وأخذ يتحدث عن علاقات بلاد المغرب ببلاد السودان كما لو أن الصحراء تقرب بينهما وتسهّل علاقاتهما.

هكذا تسلم البعض بآلة الحاسوب وأخذ يتكلم عن ملايين العبيد وملايين الأطنان من السلع التي كانت تمر بين ضفتي الصحراء. والغريب في الأمر أنه لو أخذنا بتلك الأرقام التي تطرحها الدراسات الاقتصادية منها على الخصوص، فإن إقناعنا التي سنخرج بها، هي أن تلك السلع كان ينقلها فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان شياطين الصحراء الذين تحدّث عنهم ابن بطوطة. وبعبارة أوضح، كانت تلك

(١٥) يمكننا أن نأخذ من كلام موريس دولافوس عن الصحراء ودورها في علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب، كنموذج للباحث الذي صدمته الصحراء، بطبيعتها أول الأمر. وبعد اطلاعه على المصادر العربية أصبح يزعم بأنها لم تعرقل التواصل بين الشمال والمغرب بشكل خطير. وتشدّد هنا أن م. دولافوس كان يعطي للقضية حجمها التاريخي الحقيقي. انظر:

- Delafosse M., "Les Relations du Maroc avec le soudan à travers les Ages", Hesperis, T. IV, 1924, p. 153.

السلع تذهب وحدها دون أن ينقلها إنسان^(١٦).

دعونا ننصت جيداً لأقوال الجغرافيين، والرحالة للمغاربة الذين اجتازوا الصحراء. وسيساعدنا ذلك في تقييم الاستنتاجات الاقتصادية والثقافية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان، وتاريخ علاقات المنطقة ببلاد المغرب قبل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي).

يقول الإدريسي عن صحراء نيسر التي كان يمر بها أو على هامشها تجار سجلماسة القاصدون غانة: «وهي [وهي] ١٤ يوماً لا يوجد فيها ماء [...] وفي الصحراء المعروفة بصحراء نيسر حيات كثيرة طوال القدود غلاظ الأجسام^(١٧) [...] وهذه الصحراء يسلكها المسافرون في زمان الخريف^(١٨) وصفة السير بها أنهم يوقرون جمالهم في السحر الأخير ويمشون إلى أن تطلع الشمس ويكثر نورها في الجو ويشند الحر على الأرض فيحطون أحمالهم ويقيدون أجمالهم ويعرسون أمتعتهم ويخيمون على أنفسهم ظلالاً تكنهم من حر الهجير وسُمُوم القائلة [...] هكذا سافر التجار الداخلين إلى بلاد السودان على هذا الترتيب لا يفارقونه لأن الشمس تقتل بحرّها من تعرض للمشّي في القائلة عند شدة القيط وحرارة الأرض^(١٩).

وسجل لنا ابن بطوطة بعض ذكرياته عن الطريق الصحراوي الذي أخذه من سجلماسة إلى ولاتنة (أبوا لاتن)، بقوله: «ومنها [يقصد تغاري] يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها وهي مسيرة عشرة لا ماء فيها إلا في النادر، [...] وكنا في تلك الأيام نتقدم أمام القافلة، فإذا وجدنا مكاناً يصلح للرعي رعيانا الدواب به. ولم نزل كذلك حتى ضاع في الصحراء رجل يعرف بابن زيري، فلم أتقدم بعد ذلك ولا

(١٦) بقدر ر. موتي عند الصيد الذين كانت لهم أسواق بلاد المغرب ومصر من بلاد السودان طيلة العصر الوسيط بـ ٢٠.٠٠٠ سنوياً. وقد دحض عبد العزيز العلوي هذا الاستنتاج المبالغ فيه ونعتقد أن موتي في تقديره ذلك، كان يحاول إقناعنا أن تجارة الرقيق البرتغالية مع بلاد السودان خلال القرنين ٩ و ١٠ هـ / ١٥ و ١٦ م، هي امتداد لتجارة الرقيق الإسلامية مع المنطقة. والواقع أن هذه الفكرة المألوفة لا تملك أية مصاديق. انظر:

- Mauny, R., "Tableau Géographique"..., p. 336 - 343 et 379.

- Abdelaziz A., "Le Maghrib et la commerce transsaharienne"..., 1983, p. 96 - 101.

(١٧) كانت الحيات والثعابين تشكل تهديداً خطيراً على حياة المجتازين للصحراء. انظر: ابن سعيد، ص ١١٢، ١١٤. ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٥. ليهون الإفريقي، ج ٢، ص ١٤٨. وقارن مع كلام الشنقيطي عن أنواع الحيات بشتيقت ومدى خطورتها. «الربيع في تراجيم أدبا» شنقيط، ص ٥٣٦.

(١٨) كما يذكر الإدريسي (ص ٣٢) فإن قلة شدة الحر هي سبب سفر التجار في فصل الخريف، بيد أن هناك سبباً آخر ذكره ليهون الإفريقي (ج ١، ص ٨١) ويتصل في كون الصحراء خلال فصل الخريف تشهد تساقطات تسمح بظهور مراعي، لتستغلها القوافل الصحراوية في رعي إبلها.

(١٩) الإدريسي، ص ٣١ - ٣٢. وقارن مع أقوال ابن سعيد عن نيسر، ص ١١٣.

تأخرت^(٢٠) [...] ثم وصلنا إلى تاسرهلا [...] ومن هنالك يبعث التكشيف إلى إيهوا لاتن [...] ، وربما هلك التكشيف في هذه الصحراء فلا يعلم أهل إيهوا لاتن بالقافلة، فيهلك أهلها أو الكثير منهم [بسبب قلة الماء] . وكنا نرحل بعد صلاة العصر ونسري الليل كله وننزل عند الصباح، وتأتي الرجال من مسوفة وبردامة وغيرهم بأحمال الماء للبيع^(٢١، ٢٢) .

ويذكر ليون الإفريقي عن صحراء صنهاجة، أن الماء بها لا يوجد إلا على مسافة كل مائة ميل أو مفتي ميل، وأنه لا يتوفر إلا في آبار عميقة جداً، وفوق ذلك مالح ومر، لهذه الأسباب، كثيراً ما يموت الناس عطشا في هذه الصحراء من شدة الحر^(٢٣) . ويضيف جغرافيتاً عن آبار الطريق المؤدية من سجلماسة إلى تنبكت، أن بعض تلك الآبار المكسوة في داخلها بجلد الإبل أو المينة معظمها، قد لا يعثر عليها التجار في غير فصل الشتاء، «لأنه تهب في غير هذا الفصل رياح قبلية تحمل معها من الرمال ما يغطي الآبار، حتى إن من يذهب مؤملاً أن يجد الماء في الأماكن المعتادة لا يعثر للآبار التي غطتها الرمال على رسم ولا اثر ويكون مضطراً لأن يموت عطشاً^(٢٤) .

وحينما نقف على هذه الشهادات ونضعها نصب أعيننا، سوف نترث كثيراً ، وكثيراً جداً، قبل أن نطلق العنان لاستنتاجات تقديرية حول كمية السلع الواردة والصادرة فيما بين ضفتي الصحراء وعدد العبء المجلوبين من بلاد السودان، وستلزم الكثير من الحذر والحيلة، قبل أن نعلن عن إخفاق الإسلام في احتواء الذهبية السودانية، وغير ذلك من الاستنتاجات التقديرية السطحية والمتهافة .

إن الفرد في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط ، سواء كان تاجراً أو فقيهاً أو مسافراً عادياً، كان يفكر ألف مرة قبل أن يقرر اجتياز الصحراء، وعندما يتخذ القرار، يتهاى للسفر طوال عدة أشهر حتى يتسنى له

(٢٠) ويساير ليون الإفريقي كلام ابن بطوطة ذلك، حيث يقول عن رحلته من ولادة إلى القاهرة: «كنا تارة نضل الطريق إلى مكان الماء بسبب خطأ الدليل (= التكشيف)، فنضطر إلى ادخار الماء لتكتفي منه طوال عشرة أيام باستعمال ما كنا أعدناه لخمس أيام» . انظر: «وصف إفريقيا» ج ١، ص ٧٧ .

(٢١) انظر قصة التاجر الذي اشترى صحراء أزواد فدحا من الماء بمشرة آلاف مثقال، وعلى الرغم من ذلك مات مع الذي باعه إياه . «وصف إفريقيا» ج ١، ص ٧٦ .

(٢٢) ابن بطوطة، «تحفة النظارة» ج ٢، ص ٧٧٣ - ٧٧٦ .

(٢٣) ليون الإفريقي، «وصف إفريقيا» ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٩ . والميل: ألفاً ذراع عند العرب، وألف خطوة عند الرومان) يساوي نحو ١٣٤٠ متراً . انظر تنبيه المترجمين في نفس المصدر ج ١، ص ٢٤ . وهو خاص بتحقيق بعض المقاييس والمكاييل .

(٢٤) ليون الإفريقي، ج ١، ص ٧٦، وهذه الرياح يمكن أن تغطي مدينة باكلمها، ويمكنها أن تلحق أضراراً بالغة باعتبارها على القوافل (الإدريسي، ص ٤٢، ٢٥) . كما يمكنها أن تبخر الماء الذي تستعين به القافلة على الطريق، وحينئذ يضطر أصحاب القافلة إلى تحرق بعض جمالهم لاستخراج الماء من بطونهم بهدف استهلاكه، وذلك في انتظار العثر على بئر أو بهلك المسافرون عطشاً (ليون، ج ١، ص ٧٦) . وقارن مع أقوال ابن بطوطة عن خطورة هذه الرياح، وشباطين الصحراء، «تحفة النظارة» ج ٢، ص ٧٧ .

اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لسفره: شراء الإبل وترويضها على العطش، توفير المال اللازم لقضاء الحاجات الخاصة، ولدليل القافلة، ولشراء الماء في الصحراء، وللظروف الطارئة مثل مهلك الراحلة في الطريق...^(٢٥) إلخ.

وعلى الرغم من اتخاذ جميع هذه الاحتياطات الدقيقة، تبقى إمكانية الهلاك في الصحراء في أثناء السفر واردة، وحظوظها قوية، ذلك أنه إذا كان دليل القافلة بخيرته وتجربته الطويلتين، مؤهلاً لأن يضيع في الصحراء كما أخبرنا ابن بطوطة وأكدّه ليون الإفريقي، فماذا يمكن أن ينتظر المسافر العادي أو حتى أولئك التجار المعتادين على سلوك الطرق الصحراوية^(٢٦) ١٩٢.

لقد آن لنا الآن أن نتحسس الحوافز النفسية العميقة، التي دفعت ابن بطوطة - في أثناء توقفه بأحد محطات الصحراء - للتعبير عن رغبته في العودة إلى المغرب وهو بعد لم يصل إلى بلاد السودان. ويحددنا إحساس قوي بأن رحالتنا حينما عبّر عن رغبته تلك، فلأنه أدرك بعد مجاهدته لجبل الطريق الصحراوي، أن لا شيء يمكن أن يغري الإنسان باجتياز الصحراء حتى ولو كان ذهب السودان في انتظاره بالمجان^(٢٧).

وليون الإفريقي الذي مر بنفس التجربة بعد قرابة قرن ونصف من رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان، يشارك رحالتنا في إحساسه ذلك، حيث عبّر لنا عن حسرة تدعونا للاعتقاد في أن الرجل كان يتمنى لو أنه لم يقدم على اجتياز الصحراء^(٢٨).

لقد كانت لدى المسافر خلال العصر الوسيط، قناعة عميقة بأن اجتيازه للصحراء، لن يكون بأية حال رحلة مساحية، كما هو الشأن بالنسبة للمسافر من فاس إلى سجلماسة أو قرطبة أو القيروان.

(٢٥) انظر كيفية استعداد ابن بطوطة قبل إقامته على اجتياز الصحراء، في طريقه إلى ملكة مالي، «رحلة النظارة»، ج ٢، ص ٧٧٢ - ٧٧٣. (٢٦) من المخاطر التي لا تأتي على ذكرها المصادر الوسيطة، أودية الرمال، حيث يمكن أن يغمس فيها الراحل براسته، ويحتنق بهلاك ما لم يتخله أحد. انظر الشنتيطي، الوسيط...، ص ٤٢٧. وتنبهنا على أننا لم نلتفت إلى المشاكل البشرية في الطرق الصحراوية مثل اعتماد قطع الطرق والمرزقة على القوافل. وقد برز هذا المشكل بشكل خطير بعد القرن (٨٨ / ١٤٠٤م). انظر، ليون الإفريقي، ج ١، ص ٧٧ و ج ٢، ص ١١٢.

(٢٧) اللحظة الصحراوية المقصودة هي ولاته. انظر: ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٦. وهناك معطيات متعددة ستعرض لها لاحقاً، تجعلنا على الاعتقاد حلف أن رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان (ملكته مالي) عام (٧٥٢هـ / ١٣٥٢م)، كانت بأمر من السلطان أبي عنان؛ وإذا علمنا ذلك، واقتربنا بصحته، يمكننا أن نتحسس مدى خطورة الصحراء في ذهنية المجتمع آنذاك حينما ترجع كافة خطورتها على كلمة هيبه أعظم سلاطين بني مرين.

(٢٨) كانت رحلة ليون الإفريقي إلى بلاد السودان عام (٩١٧هـ / ١٥١١م). والعبرة التي تلتنا على حسرته تلك، جاء فيها: «وإذا أردنا أن نذكر تفاصيل سيرة واحدة (من تلك التي قمنا بها في الصحراء) فلا بد أن نكتب مجلداً من مائة صفحة». «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٧.

حقيقة إن إحساسات مرهقة تجاه الصحراء عند شخصيات حضرية مثل ابن بطوطة وليون الإفريقي، قد لا نجد لها بنفس الحدة عند تجار الصحراء أو أهل أغمات وسجلماسة وتاهرت أو بصفة عامة عند القبائل البربرية والعربية المتحركة على الضفة الشمالية للصحراء، بيد أن ذلك لا يعني أنهم سيستهيئون بمصاعب الصحراء وأهوالها، والتقاليد القديمة التي أرسوها وتواضعوا عليها في اجتيازها، تدلنا على مدى وعيهم بمخاطرها، وعدم استخفافهم بأهوالها^(٢٩).

ولا مشاحة إذن، في أن المقبل على السفر إلى بلاد السودان مروراً بالصحراء، لابد من أن تحفره إغرايات قوية وجذابة جداً، حتى يمكنه أن يقبل الحوض في مثل هذه المغامرة، ويقدم عليها. ولو لم يكن الملح يتقاضى وزناً يوازن مع الذهب السوداني، ما خاطر تجار بلاد المغرب ومصر بأنفسهم لجلب الذهب السوداني^(٣٠).

وكذلك الفقيه المسلم، لا شيء يمكن أن يدفعه لاجتياز الصحراء بهدف نشر الإسلام بين البربر في الصحراء أو السودانين الذين وراءهم، إلا زهده في الحياة الدنيا. على أن الإسلام لا يطلب من المسلم أن يعرض نفسه للهلاك وضياع النفس، لذلك نجد قلة من الفقهاء والدعاة المسلمين من تجشموا مصاعب الصحراء وخاطروا بأنفسهم ابتغاء مرضاة الله. وحينما رفض طلبية أبي عمران الفاسي الذهاب مع يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الصحراء إشفاقاً على أنفسهم من دخولها، فعلمنا أن نقدر الموقف في إطار المعطيات التي طرحناها، حتى لا يزل لساننا بأنهام أولئك الطلبة في دهنهم^(٣١). ثم إن موقفهم ذلك، لا يمثل حالة استثنائية، بل قاعدة عامة ومتواضع عليها لدى أهل بلاد المغرب وغيره من مناطق الإسلام. ولنتأكد من هذه الحالة، يكفي أن نستعرض الشهادات المصدرة لنتبين كم لدينا قبل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) من فقيه - في مستوى عبد الله بن ياسين أو الإمام الحضرمي أو أبي الحسن النحوي - تحذّر عواصف الصحراء وشظف عيشها؟ سوف نأتي على تفصيل الحصيلة عند نهاية هذا البحث، ولا ريب في أن القارئ قد بدأ يستشعر ملامح النتيجة منذ أن علم بأن شخصيتين فقط من أصحاب مصادرها فيما بين القرن الثامن ومطلع العاشر الهجري، تمكننا من السفر إلى بلاد السودان^(٣٢).

(٢٩) بعد القرن الرابع الهجري (١٠٠) تتوفر لدينا معلومات على غاية الأهمية حول النظام الذي يحكم المواصلات القارية فيما بين ضفتي الصحراء - بيد أن ابن حوقل في إحدى إشارات العرضية، يقدم لنا رواية تليقنا بأنه كانت هناك تقاليد لدعة تحكم نظام القوافل، تعود لفترة ما قبل القرن ٢١ هـ / ٨٠٠ م. انظر: «صورة الأرض»، ص ٩٦. ونجد في المصدر نفسه (ص ٦٥ و ١٤٣) توضيح ابن حوقل لأسباب انتشار الطريق الصحراوي بين مصر وغانة خلال القرن ١٠ هـ / ١٠٠٠ م.

(٣٠) البركي، ص ١٧٤. ابن خلدون، «مقدمة البربر»، ص ٧٠٦ - ٧٠٧.

(٣١) انظر تفصيل القضية في الفصل الثالث من الباب الأول.

(٣٢) نقصد ابن بطوطة وليون الإفريقي، ويمكن أن نضيف إليهما الفقيه المغيلي الذي كانت له تلاميذ في بلاد السودان عند مطلع القرن ١٦ م. والمغيلي لم يخلف لنا كتابة تاريخية حول بلاد السودان وإنما فقط فتاوى تهم أهل المنطقة.

لا غرو، والحالة هذه، في أن تصبح الصحراء عند أهل بلاد المغرب حكماً ورعية، مجالاً للنفي السياسي والاجتماعي^(٢٣). وقد لا تنتكس الصواب إذا قلنا إن نظرة المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط إزاء الصحراء، كانت تماثل نظرتَه وتصوره عن بحر الظلمات (المحيط الأطلسي)، وهي نظرة تهيب وخوف^(٢٤).

وخلاصة القول، نعتقد أن تناول موضوع العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان، تفرض علينا أن نقيم اعتباراً كبيراً، وكبيراً جداً للصحراء، سواء كمعطى جغرافي أو كمعطى ثقافي في ذهنية المجتمع الوسيط.

ونرى أن كل محاولة لا تراعي أو لا تلتفت إلى هذا الاعتبار، وتستهيئ بالحجم التاريخي للصحراء، فإنها لن تتمكن من استكناه تاريخ بلاد السودان وعلاقته ببلاد المغرب، وسوف تضيق وراء إغراءات النظريات الاقتصادية والتحليلات النظرية السطحية. وتوجهها هذا، فإنها لا تفعل أكثر من تغطية فقر حسها التاريخي وضحالته.

— مدلول مصطلح «الصحراء» لدى أصحاب مصادرنا:

كما رأينا، فإن نصوص الجغرافيين والرحالة، تدلنا على معرفتهم بالصحراء ومعطياتها الواقعية. لكن ماذا عن أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية من مؤرخين وأدباء وأصحاب تراجم ومعجمات... إلخ؟

إذا غرضنا الطرف عن ابن خلدون المؤرخ الموسوعي، الذي اطلع على الأدب الجغرافي العربي (البكري، الإدريسي، ابن سعيد... إلخ) وكانت له تقلبات بين القبائل القريبة من الصحراء، فإن أسماء مثل ابن عذاري وعبد الواحد المراكشي وابن أبي زرع والحميري والمالكي والتادلي وغيرهم، كانت تقتصد كثيراً في إشاراتها للصحراء أو الأحداث التي مجالها الصحراء.

ونرى أن ضعف معرفتهم بمعطياتها الجغرافية والبشرية، شكل السبب الأساسي في اقتصادهم ذلك. إذن، ما هي شحنة مصطلح «الصحراء» في كتاباتهم؟ أو ما هي دلالاته؟

نسجل بدءاً، أن معالجة مثل هذه القضايا السيميولوجية، تتطلب تأهيلاً ناضجاً في علم اللسانيات.

(٢٣) ابن عثاري: «البيان المغرب»، ج ١، ص ٢٥٨. وقسم المرحوم، ص ١٢٠ ابن خلدون، ج ٥، ص ٤٧، ١٠٩ - ١١٠.

(٢٤) ابن سعيد: ص ٩٠. ابن خلدون، ج ٦، ص ١٩٤ - ١٩٥.

وإذ نغامر في هذا المجال، فلنأثر الانتباه ولفت الأنظار إلى المساعدة القيمة والهامة، التي يمكن أن يقدمها لنا علم السيميولوجيا (SEMILOGIE) في دراسة ومعالجة النصوص التاريخية.

وإذا جاز لنا أن نطرح مقارنة أولية للسؤال، يمكننا القول إن مصطلح «الصحراء» كان يأخذ عند أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية، دلالة أدبية رمزية (= النفي) أكثر منها جغرافية واقعية. بمعنى آخر أنهم كانوا يدركون خطورة الصحراء من خلال اعتبارها مجاًلاً للنفي، وليس من خلال اعتبار ظواهرها الطبيعية والمناخية التي يجهلون عنها الشيء الكثير^(٣٥).

٢. بلاد السودان:

إن المتمرس بالمادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان^(٣٦)، سيلاحظ الأهمية البالغة والمكانة الرفيعة التي تحتلها نصوص الجغرافيين في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. بموازاة مع ذلك، سيسجل فقر المعلومات التي تطرحها المصنفات ذات الصبغة الأدبية بما فيها التاريخية، مقارنة مع المعلومات التي تحتويها المصنفات الجغرافية.

وإذا أشحنا النظر عن ابن بطوطة وليون الإفريقي اللذين كانت لكل منهما رحلة إلى بلاد السودان، يمكننا القول إن مصدر معلومات الفعيتين معاً (الجغرافيين وأهل الأدب)، يتمثل في الرواية الشفهية وكتابات مدونة سابقة عليهما منها ما هو متدثر الآن. بمعنى آخر إن أحداً من أصحاب مصادرها سواء كان جغرافياً أو أدبياً بمفهوم العصر الوسيط. لم يسافر لبلاد السودان ليسجل لنا معانياته وملاحظاته الشخصية.

هكذا، فإننا حينما نتناول نصوص الجغرافيين: البكري، الإدريسي، ابن سعيد^(٣٧)، نلاحظ أن طبيعة

(٣٥) انظر - مثلاً - ابن عذاري في كلامه عن زعيم الحركة المرابطية (ج ٤، ص ٧ - ١١)، حيث يهده يشير إلى بعض المناطق المغربية التي مر منها عبدالله بن ياسين إبان عودته من الأندلس، وهذه المناطق مثل تامستا يعرفها ابن عذاري. ولأن مؤرخنا يجهل الشيء الكثير عن الصحراء، يهده يتقبل فجأة يزعم المرابطين إلى أعماق الصحراء بين طهراني جلاله، دون طرح أي معطى من المعطيات الجغرافية للرجال الذي انتقل بنا إليه. أما ابن أبي زرع، كما سنرى لاحقاً، فلم يكن يهيم المكان كثيراً في تأليفه الواقعة التاريخية.

(٣٦) كما قلنا سابقاً، ليستكشف معالجة المادة الإخبارية التي يقدمها لنا أصحاب مصادرها المتنمين للفرع الإسلامي. ويهده الإشارة أننا سنعتمد نفس التقسيم السابق.

- الفئة الأولى: تضم أصحاب المصنفات الجغرافية وكتابات الرحالة.

- الفئة الثانية: تضم أصحاب المصنفات ذات الصبغة الأدبية: تاريخ، أدب، تراجم، معاجم... إلخ.

(٣٧) نستعني الجغرافي الزهرى، حيث يظهر أن كتاباته في علم الجغرافيا تبدو ضعيفة جداً مقارنة مع الأسماء التي ذكرنا. فهو مثل المعري بالنسبة للفئة الثانية.

عملهم تفرض عليهم التعامل مع مفهوم « المكان » باعتباره معطى مجرداً (تقسيم الأرض إلى الأقاليم) ، أو معطى جغرافياً (رصد مواقع بلاد السودان ومدنها ومسالكها) . وفي خضم ذلك يستوقفهم عملهم لإعطاء بعض التوضيحات حول القبائل السودانية التي تشغل المجال المقصود ، فيشيرون عرضاً إلى بعض تقاليدها ونظمها السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك من المعلومات المختلفة والمتنوعة . والقراءة التي تتبادى لنا عن معلوماتهم الجغرافية والتاريخية العارضة ، تكون واضحة - بالنسبة لعصرها - وفي أسوأ الأحوال لا يكتنفها غموض بالثقل الذي نلاحظه عند الففة الثانية . لهذا السبب ، نجد شهادات الجغرافيين عن بلاد السودان تحول وتصلو وحدها ضمن الدراسات التاريخية ، خاصة منها المهمة بفترة ما قبل القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) .

في المقابل ، نجد شهادات الففة الثانية بما فيها المصنفات التاريخية ، عاجزة عن مسايرة شهادات الجغرافيين أو مناقشتها . هذا مع العلم أن الففتين معاً ، توفرت لديهما الحظوظ نفسها تقريباً لاستقبال المعلومات حول بلاد السودان . ومن فضل القول هنا ، أن نؤكد أهمية شهادات البكري والإدريسي وابن سعيد عن غانة وتكرور وملل^(٣٨) .

ونرى أن الامتياز الذي حققه أصحاب المصنفات الجغرافية ، يعود أساساً إلى قدرتهم على تمثيل مفهوم « المكان » كمعطى مجرد ثم كمعطى واقعي . لذلك تيسرت لديهم إمكانية التصرف في المعلومات التي حصلوا عنها من بلاد السودان ، وتأتي لهم - بالتالي - القدرة على الكلام حول المنطقة بحرية .

نتقل الآن إلى شهادات الففة الثانية ، ونختار منها على الخصوص أسماء المؤرخين وأصحاب التراجم : ابن عذاري ، عبد الواحد المراكشي ، ابن أبي زرع ، ابن خلدون ، المالكي ، التادلي . وحينما نتناول شهادات هؤلاء ونستعرض نصوصهم ، نجد أن استهلاك جلهم لمفهوم « بلاد السودان » يكاد لا يتجاوز الدلالة الاصطلاحية اللغوية .

نبدأ بالمؤرخ ابن خلدون الذي يميز عنهم جميعاً . وكما نعلم ، فالمعتون بالدراسات الخلدونية يشهدون بمقربة هذه الشخصية ، ونحن لا نملك إلا تركية شهادتهم . ذلك أن صاحب « العبر » حسبما يظهر لنا ، قد استثمر بحسه التاريخي المجهود المشكّل الذي يطرحه مفهوم المكان في الكتابة التاريخية .

وإحساسه الحدسي بهذا للمشكل ، هو الذي يفسر لنا اختزاله لتاريخ مملكة غانة في بضعة أسطر ، وهو

(٣٨) سوف تأتي لاحقاً على استغلال شهادات أصحاب مصادرها ، التي نقصد في هذا الفصل وتوثيقها ، على هذا الأساس ، لم نر داعياً لإقتال الهوامش هنا بالإحالات التوثيقية إلا في الحالات التي نراها ضرورية .

الذي جعله شديداً الحرس على عدم التورط في الكلام عن مالي. وتناول ابن خلدون لأحداث بلاد السودان بوتيرة متسارعة، يعطينا إحساساً قوياً بأنه كان يكتب ما يُملئ عليه، أي دون التصرف في معلومات مصادره شكلاً ومضموناً^(٤٠). ولا شك في أنه قصد ذلك حتى لا يورط نفسه، ونحس منه هذه الرغبة بشكل واضح، خاصة في أثناء استعراضه لتاريخ إمبراطورية مالي. وغني عن التذكير هنا، أنه في كلامه كله عن مالي، كان المكان غائباً إلى حد كبير جداً (لا حديث عن المدن أو المواقع أو الحدود).

على أن الإحساس الحدسي لمؤرخنا ابن خلدون بهذا المشكل، وما ترتب عن ذلك من اتخاذ بعض الاحتياطات، لم يسعفه في تجاوزه بسهولة أو دون سقطات. هكذا، نجدته يخلط ما بين تاد مكة (السوق) وتاكدا، هذا مع العلم أنه يعرف المدينتين معاً. بموازاة مع ذلك، نجدته يوطن «التكرور» - مثل المشاركة - شرق مدينة كوكو، أي في السودان الأوسط، وبذلك جعل المنطقة - حسب يوسف كيوك - بعيدة عن موطنها الأصلي بأكثر من ١٠٠٠ كلم^(٤١).

وهذا التوطين كما رأينا سابقاً مترقي، ومستفهم خطأ ابن خلدون عندما نعلم أنه كتبه إبان إقامته بمصر، مما يعني أنه استهلك مفهوم «التكرور» متأثراً بنظرة المشاركة^(٤٢). لكننا عندما نعود لمقدمة «العبر» التي كتبها في قرية ابن سلامة قبل هجرته للديار المصرية، سوف نجدته يشير إلى مدينة تكرور بتوطينها الأصلي، الذي وضعه البكري أول الأمر. أكثر من ذلك نجد ابن خلدون في نص آخر ينقل فيه عن ابن سعيد، يوطن «التكرور» في موقعها الصحيح، أي بمفهوم أهل الغرب الإسلامي (= بلاد السودان)^(٤٣).

والإشارتان الأخيرتان لم يلتفت إليهما يوسف كيوك، وقد يكون ذلك سهواً، لذلك لم يتمكن من استغلالهما في تقييم خطأ ابن خلدون بخصوص توطينه للتكرور مهما يكن من هذا الأمر، فإن الخلاصة التي نتأى لنا بهذا الشأن، هي أن صاحب «العبر» كان يعرف الدلالة المغربية والمشرقية لمفهوم «التكرور»، وقد وظفهما معاً، لكن دون إعمال فكره في القضية.

(٣٩) نذكر هنا مرة أخرى أن جل المعلومات التاريخية التي كتبها ابن خلدون عن بلاد السودان، أخذها من أفواه الرجال، أي أنه اعتمد على الرواية الشفهية، لذلك قلنا إنه كان يكتب ما يُملئ عليه.

(40) CUOQ J., "Recueil" ... p. 5.

(٤١) نعتقد أن خطأ توطين المشاركة لمنطقة «التكرور» يعود أساساً إلى ضعف علاقات مصر ببلاد السودان، وتجبر الإشارة هنا أن العلاقات بينهما قد انقطعت في خلال القرن (١٤هـ / ١٠هـ)، نتيجة اندثار الطريق الصحراوي الذي كان يربط مصر بشانة (ابن حوقل: «صورة الأرض»، ص ٦٥ و ١٤٣). ثم انتعشت هذه الطريق في خلال القرن (١٤هـ / ١٤هـ)، وهي الطريق نفسها التي أخذها ليون الأفريقي في بداية القرن (١٠هـ / ١٦هـ) «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٧٧. ولأن علاقات مصر استمرت مع مملكة كانت بونو - التي توجد في السودان الأوسط - ولم تنقطع، فقد اعتقد أهل مصر أن كل السودانيين الذين يبرون بهم في طريقهم إلى الحجاز يرسم الحج، هم من تلك المنطقة.

(٤٢) ابن خلدون، «مقدمة العبر»، ص ٩٣، والمجلد ٦، ص ٤١٢.

ما الذي جعل ابن خلدون مضطرباً بهذا الشكل، غير قادر على التنسيق بين «التكرور» كمعطى جغرافي و«التكرور» كمعطى بشري. هل هو إهمال أو سهو من مؤرخنا، أم عجز عن استيعاب مفهوم بلاد التكرور أو بلاد السودان كمعطى جغرافي - مكاني وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية؟

إن القدرة الحارقة التي برهن عليها في التنسيق بين الأفكار السابقة واللاحقة، خاصة في مقدمة العبر، تجعلنا نستبعد مسألة الإهمال أو السهو. وفضلاً عن ذلك فإن عبقرية ابن خلدون يمكن أن نتظر منها بعض الأخطاء العادية^(٤٣)، لكنها لا يمكن أن تنحدر إلى درجة يمكن معها الخلط بين «سلي» القرية من نيل السودان (نهر السنغال) وسلا الموجودة عند مصب أبي رقرق، مثلما فعل الحميري^(٤٤).

لهذه الأسباب نرى أن مشكلته كانت تكمن في عجزه عن استيعاب مفهوم بلاد السودان كمعطى جغرافي - مكاني، وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية، أي معرفة الجنس القائمة فوق هذا المجال: تقاليدها، ودياناتها، ونظمها السياسية والاجتماعية التي تحكمها.

وعلى أن نتساءل هنا، لماذا كان ابن خلدون يحاول إقناعنا بأهمية إمبراطورية مالي كوحدة سياسية في بلاد السودان، وفي الوقت نفسه لم يحاول تعريفنا بمعاصمتها أو ببعض مدنها الهامة مثل كوكو وتبكت وجني؟

لا نحاول بهذا السؤال أن نحمل مؤرخنا أكثر من طاقته، أو نجعله يشارك هموم المختصين في الدراسات الإفرقيما إزاء هذه القضايا، ولكننا نحاول من خلاله أن نفهم ونتفهم العقلية والظرفية اللتين تحكما في إنتاج الشهادات المصدرة العربية. وفضلاً عن ما تقدم، فإنه حتى لو ضغطنا على ابن خلدون بذلك النوع من الأسئلة، فإن محاولة مقارنتها بناءً على شهاداته والشهادات المعاصرة له، سوف يهزكي اتفاق الجميع حول عبقرية مؤرخنا، وقدرته على المغامرة المعرفية بأقل السقطات.

وستبين أهمية نصوص ابن خلدون عن بلاد السودان بوضوح، عندما يتأكد لنا أن بلاد المغرب كانت لها صلات وثيقة ببلاد السودان، ومع ذلك نجد مثقفي الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، لا يمدوننا بمعلومات توازي من حيث القيمة والأصالة ما قدمه صاحب العبر. ولا يعزب عن البال هنا، أن إمكانية حصولهم على المعلومات حول المنطقة، كانت متكافئة، أو على أقل تقدير، لم تكن المحظوظ متفاوتة

(٤٣) مثل اعتقاده في أن نهاية الحركة الرابطة كانت عام ٤٤٠هـ وليس ٤٣٠هـ. انظر توضيحنا للأسباب التي دفعته إلى هذا الاعتقاد الخاطئ، ص ١٤٩، هامش: ٥١.

(٤٤) الحميري، «الروض المطار في أخبار الأقطار»، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥م [حققه إحسان عباس]. انظر مادة سلا، ص ٣١٩.

كثيراً. ولتحسس الأبعاد العميقة لهذه الحالة، تبقى مسألة مقارنة إنتاجه بإنتاج غيره، أفضل وسيلة تقرينا من هدفنا.

هكذا، نجد أن عبدالواحد المراكشي لا ينيس بآية كلمة عن بلاد السودان، وكأنني به يأخذ بالقول للثائور: «سلم تسلم والسلام»^(٤٥). وابن عذاري اصطدم مع «السودان» في كلامه عن بعض الهدايا الصادرة منهم إلى بعض حكام بلاد المغرب، كما اصطدم معهم في حديثه عن بداية الحركة المرابطية. غير أن عجزه عن التعريف بهم، وعدم قدرته على تحديد موقعهم، جعله شديد التهيب والحرص في استعمال مصطلح «السودان» الشيء الذي يدلنا على أنه لم يكن يرغب في المغامرة المعرفية مثل ابن خلدون.

أما ابن أبي زرع، فإنه وظف كلمتي «السودان» و «بلاد السودان» بجرأة تحملنا على الاعتقاد بأنه يعرف كل شيء عن دلالة المفهومين. لكننا كما سنرى لاحقاً، فقد كان توظيفه للاصطلاحين يكاد يكون فارغاً من أي محتوى تاريخي أو جغرافي. أكد أنه كان يعرف أو بالأحرى يسمح بوجود الذهب في بلاد السودان، وتكاد نجزم بأن هذه المعلومة، كانت الوحيدة من بين معلوماته الصحيحة، التي اطرت ذهنه حين توظيفه لذنبك المصطلحين. فلا غرابة إذن، أن يسود الغموض والاضبابية في كلامه عن «جبل الذهب»^(٤٦) الواقع في بلاد السودان، بحيث لا نتبين في تعبيراته ما يحملنا على أنه يعرف مقاصد كلامه.

والشيء نفسه يمكننا ملاحظته في أثناء تناول روايات أصحاب المعاجم والتراجم، فالحميري كما المعنا سابقاً، كان عاجزاً عن التمييز بين «سلا» المغربية «وسلي»^(٤٧) السودانية. أما المالكي والتدالي وهما من أصحاب التراجم، فقد وظفا مصطلح «بلاد السودان»، بيد أن معرفتهما بدلالة الاصطلاح لا تتجاوز المستوى اللغوي، كان نقول المعجم تمييزاً لهم عن العرب، دون أن ندرك ونحدد موقعهم الجغرافي وتاريخهم إلخ. وتوظيف ابن أبي زرع لمصطلحي «السودان» و «بلاد السودان» يسير في نفس الاتجاه.

هل يمكننا أن نرى في هذا الواقع نوعاً من الإهمال من قبل مثقفي الغرب الإسلامي إزاء بلاد السودان، أم أنه قصور في بنية ثقافتهم وعجزهم عن الانفتاح حول العالم المحيط بهم، ثم إلى أي مدى يحسبون في اهتمامهم ببلاد السودان، نظرة مجتمعهم؟

(٤٥) عبدالواحد المراكشي، «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، ١٩٧٨م. والإشارة الوحيدة عنده، وردت في إطار كلامه عن معادن الأندلس. ذلك أنه حينما أراد الكلام عن ذهب الأندلس قال: «فأما الذهب فمستوفى إليها من بلاد السودان» ص ٥١١.

(٤٦) «روض القرطاس»، ص ١٣٦. ونظر وقارن مع معارضة كل من الإدريسي وابن سعيد للتعريف بـ «جبل الذهب»، «تزعة المشتاق»، ص ١٦. «كتاب الجغرافيا»، ص ٢٨ - ٢٩.

(٤٧) راجع إحاطتنا في هامش ٤٤، وانظر في مقدمة التحقيق، تقديم إحسان عباس أنزلف الحميري. خاصة الصفحة التي تحمل حرف ص.

نعتقد أن توجيه الاهتمام إلى مثل هذه القضايا، له فائدة قصوى في قراءة الشهادات المصدرية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط وفي فهمها أيضاً، وبما لا شك فيه أن مثل هذا التوجه سيجنبنا بطريقة تلقائية، تلك السقطات الذاتية التي تدفع الباحث لتصيد القرص، بقصد محاكمة أصحاب مصادرها على ضوء مكتسبات عصرنا الأخلاقية والثقافية^(٤٨).

والأسئلة التي طرحناها تتطلب بحثاً مستقلاً ومستفيضاً. لذا، ستكتفي منه بمقاربة أولية تقف بنا عند الملاحظات التالية:

الأولى: إن القدرة على تمثيل مفهوم «المكان» كمعطى واقعي (جغرافي) لها أهمية قصوى في فهم ذلك التباين بين خصوصية معلومات الجغرافيين وفقر معلومات المصادر ذات الصبغة الأدبية.

ولا يغرب عن البال هنا، أن البكري والإدريسي وابن مسعود مثل ابن عدلوري وابن زرع وابن خلدون، لم يسافر أحد منهم إلى بلاد السودان، بيد أن قدرة الجغرافيين كانت أقوى من حيث التحكم والتصرف في المعلومات التي كانت بين أيديهم حول المنطقة. وهذه الميزة لا نجدها حتى عند المؤرخين لأن طبيعة عملهم لا تجعلهم - مثل الجغرافيين - مصطلحون بوعي أو بغير وعي منهم، بمفهوم «المكان».

وعلى ضوء هذه الملاحظة، يمكننا إقامة مقارنة بين نصوص ابن بطوطة ونصوص ليون الإفريقي عن بلاد السودان. وكما نعلم، فكلاهما زار المنطقة ووقف بأمر حينه على الوقائع التي دونها، غير أن شهادات الثاني ومعلوماته كانت أكثر خصوصية ودقة من معلومات الأول. ويكفي أن تشير إلى أن ابن بطوطة أقام في عاصمة إمبراطورية مالي عدة أشهر، ومع ذلك لم يحاول أن يعرفنا بها أو يطرح بعض «المؤشرات» الدالة على موقعها. فقد كان كلامه عنها خائفاً وذاتياً، في حين كان بإمكانه أن يمددنا بأضعاف للمعلومات التي أتى بها، لو كان له إلمام - مثل ليون الإفريقي - بالأدب الجغرافي ومقوماته. ذلك أن علم الجغرافيا كان يتيح لصاحبه فرصة إقامة مساحة بينه وبين الموضوع، فيأتي كلامه بعيداً عن النزعة الذاتية قريباً إلى الموضوعية^(٤٩). وهذا العامل يسمح لصاحب الشهادة بإقامة تواصل واضح ومفهوم إلى حد كبير مع موضوعه.

(٤٨) راجع ما قلناه في صفحة ١٦ هامش ١٠. ونضيف هنا أن يوسف كيرك طالب ابن بطوطة بضرورة التمييز بين مفهوم «الدين» ومفهوم «الثقافة» انظر:

- Cuoq J., "Histoire de l'Islamisation"..., p. 121.

(٤٩) يقول ليون الإفريقي: «ولا يخفى عليّ ما يصيبني من خجل عندما اعترف وأكشف عيوب الأمازيغ [...] لكن علني عند الجميع هو ما اضططع به من دور الفزخ الذي يلزمه قبل الحق الواقع دون أي اعتبار، ولا إرضاء رغبات أي كان». انظر: «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٨٩.

الثانية - أن مصداقية الخبر عند الجغرافيين، لا تستند إلى الاعتبارات نفسها التي يأخذ بها أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية. فالأوائل يمكنهم أن يعتمدوا بدون تخرج على شهادة تاجر كان قد ارتاد بلاد السودان^(٥٠)، غير أن أهل الفقة الثانية لن يكتفوا بذلك، ولا شك في أنهم سيحترزون كثيراً من أقوال ذلك التاجر ما لم يكن من أهل الورع والتقوى. في هذا الإطار يمكننا أن نفهم لماذا لم يلتجئ ابن عذاري وابن أبي زرع وابن خلدون إلى تجار تلمسان وسجلماسة وفاس وغيرها من المراكز التجارية الوثيقة الصلة ببلاد السودان، لتحقيق معلوماتهم عن المنطقة.

إن الخبر أو الرواية بالنسبة لأهل الفقة الثانية، تكتسب مصداقيتها من خلال صفات وأخلاق صاحبها وليس من خلال موضوعيتها. فلا غرابة إذن، في أن نجد ابن خلدون لا يعطي أهمية لأقوال ابن سعيد فيما يخص توطين «التكرور»، حيث ينقلها ويذكرها منسوبة لصاحبها بصراحة حتى يخلص ذمته، وفي نفس الوقت يتبنى الرأي المخاطي الرائج في مصر دون أن ينسبه لأحد، ربما لأنه سمعه من أحد فقهاء النبل المصري. والمثال الثاني يتجلى في تعلق ابن خلدون بأقوال فقيه أهل غانة، حيث يحيلنا عليه كلما أراد أن يوثق قضية ما بصراحة^(٥١).

إن هذا المنهج الصارم عند أهل الفقة الثانية، وهو وثيق الصلة بعلم الإسناد عند أهل الحديث، قد وفر لنا بعض المعلومات التي يمكن أن نطمئن إليها، لكنه حرمانا من الشيء الكثير عن بلاد السودان.

ويترتب عن هذه الملاحظة، أن دراسة مسالة مدى ارتباط بلاد المغرب ببلاد السودان خلال العصر الوسيط، لا تجد تعبيرها الواضح في كتابات مشقفي المجتمع. ويرجع ذلك كما تبين لنا، إلى مشاكل منهجية مثل حرصهم على الأمانة في تبليغ الخبر، وضعف معرفتهم بالأدب الجغرافي ومقوماته، وغير ذلك من المشاكل التي يمكن أن يقف عليها البحث الدقيق بهذا الشأن.

على أن هذه المشاكل المنهجية لا تفسر لنا كل شيء، إذ هناك من برهن على عدم اهتمامه نهائياً بأخبار بلاد السودان، مثل ابن مزروق الذي كان يعمل في البلاط المريني. ووظيفة صاحبنا كانت تسمح له بتصديد بعض الأخبار عن المنطقة وأهلها، وذلك من خلال استجواب أعضاء السفارات الذين أرسلهم ملوك مالي إلى البلاط المريني أو الاستفسار منهم. غير أن ابن مزروق لم يكلف نفسه مثل هذا العناء،

(٥٠) انظر نصاً واضحاً عن القضية أوردته ليون الإفريقي. «وصف إفريقيا»، ج ١، ص ٣٣.

(٥١) لقد أثار غير واحد من الباحثين قضية شك ابن خلدون في روايات ابن بطوطة. ويعتقد أن السألة لها علاقة وطيدة بتطور ثقافة ابن خلدون وتدرجها في الانفتاح على العالم. راجع قدر لصاحب الخبر أن يعيد النظر في موقفه المشكك بعد هجرته إلى مصر، التي أتاح له فرصة التعرف على حضارات الشرق الأقصى. لتخلي عن شكه ذلك، الذي عبر عنه في «مقدمة العمر»، أي قبل انتقاله لمصر. انظر: الحسن الشاذلي: «أدب الرحلة»، ص ٢٧٧.

والظاهر أنه لم يهتم بالمرتباً. أكثر من ذلك، نجده غير راغب في تفصيل الكلام عن الهدية التي أرسلها السلطان أبو عنان إلى أحد ملوك مالي، حيث أحالنا على هدية السلطان المريني إلى أحد ملوك مصر - وكان قد تحدث عنها بالتفصيل -، ثم طلب منا عقد مقارنة بين الهديتين. هذا مع العلم أن الهدية المرسلة إلى ملك مالي، كانت على حد تعبير ابن مرزوق نفسه، أكثر أهمية من حيث القيمة من تلك التي أحالنا عليها لعقد المقارنة^(٥٢).

ونحن نستحضر ابن مرزوق، يمكننا أن نضيف إليه ابن جُزَي الذي دون رحلة ابن بطوطة، والذي كان - أيضاً - يعمل في جهاز الدولة المرينية. والواقع أن القارئ لرحلة ابن بطوطة لا بد من أن ترتسم أمامه علامات استفهام كبيرة، حينما يلاحظ تبرم ابن جزي من التعليق على روايات ابن بطوطة حول بلاد السودان. هذا مع العلم أن مكانته في البلاط كانت تقدره بسهولة على اقتناص الكثير من المعلومات التوضيحية، من ابن بطوطة نفسه ومن بعض رجال الدولة المرينية مثل الفقيه أبي القاسم بن رضوان صاحب العلامة، الذي كان له اتصال مباشر بأعضاء إحدى السفارات المالية^(٥٣).

٢. المجتمع السوداني قبل تعرفه على الإسلام:

كيف كان المجتمع السوداني قبل تعرفه على الإسلام؟ سؤال لا تطرحه الدراسات التاريخية لأسباب منهجية وموضوعية، بيد أن بعض المؤرخين حاولوا الإجابة عن السؤال خاصة في جوانبه المتعلقة بالعقائدية لكن دون طرح السؤال صراحة. هكذا أخذوا يتحدثون عن المعتقدات السودانية القديمة (الأرواحية)^(٥٤) ويلوحون بوصول اليهودية أو المسيحية إلى بلاد السودان قبل وصول الإسلام للمنطقة.

وهؤلاء المؤرخون يتناولون القضية، دون مناقشتها من الوجهة التاريخية، لأنهم يدركون جيداً،

(٥٢) ابن مرزوق: «المسند الصحيح الحسن في مآثر ومعادن مولانا أبي الحسن»، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص ٤٥٤ (دراسة وتحقيق: حاربا خيوس بيفرا). وقد يقال أن «المسند» قد ألف في أغراض لا تسمح لابن مرزوق بالحديث عن السودان أو غير ذلك، لكن الباب ٥١ الذي خصصه للكلام عن هنابا أبي الحسن كان يسمح بهذه الافتقاة منه. ولست أدري ما إذا كان السلطان أبو فارس قد أشفق على ابن مرزوق ورد له ثروته وجاهه في البلاط المريني، هل كان ابن مرزوق سيرهم المختصين في تاريخ بلاد السودان، ولهم بعض المعلومات عن المنطقة؟

(٥٣) لابن جزي ٤٤ تعليقاً على رحلة ابن بطوطة المسماة «رحلة النظارة»، غير أنه لا يخص القسم المرد لبلاد السودان إلا بتعليقين انظرهما في ج ٢، ص ٨٢٧. ورؤسهما على التوالي ٤٢ و ٤٣. وعن الإشكال الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان، وموقفنا من القضية، انظر الفصل الثالث من الباب الثاني. وحينئذ سنتفهم نوعاً ما خلفيات تبرم ابن جزي.

(٥٤) الأرواحية، مصطلح حديث مبتدع، يستعمل حالياً للدلالة على المعتقدات السودانية الوثنية القديمة. وهو ترجمة للكلمة الفرنسية أو الاصطلاح الفرنسي: (Animisme) أو (Fetichisme). انظر عن التطور التاريخي للاصطلاح الأخير ومعناه:

- Monteil. V, "L'Islam Noir", éd. du Seuil, 3e éd, Paris 1980, p. 39.

ويعرفون مسبقاً، أن لا شيء يمكن أن يدعم أقوالهم وادعاءاتهم. فيكتفون بالتلويح والإشارة إلى وصول تينك الديانتين إلى المنطقة على أمل إقناع القارئ الإفريقي خاصة، بأن (أجداده) المجتمع السوداني قد تعرف منذ عهوده الأولى على اليهودية والمسيحية قبل تعرفه على الإسلام. وأنه إذا كان الإسلام قد انتشر في بلاد السودان خلال العصر الوسيط بفضل قوة الحضارة الإسلامية وازدهارها إذاك، فإن المسيحية عليها أن تنبثق من جديد مع سيطرة الحضارة الأوروبية للتنامية منذ عصر النهضة.

وإن ترسل الكنيسة المسيحية بعد القرن XVIII مبشرين لإقناع أهل إفريقيا بأن أجدادهم كانوا يعتقدون المسيحية منذ أكثر من ألف عام، سيكون له - بدون شك - أثر بالغ في تسهيل مهمة الكنيسة ومبشرها^(٥٥).

معطى القول، إن تأكيد وصول أي معتقد كان لاية منطقة كانت، يبقى من الوجهة التاريخية شيئاً ثانوياً وغير ذي أهمية قصوى ما لم نبرز كيفية استقبال المجتمع وتفاعله مع تلك المعتقدات ومدى تأثيرها في حياته بأبعادها المختلفة^(٥٦).

إن المصادر العربية لا تكاد تجيبنا على السؤال - الأول - الذي طرحناه. وأن يتمكن الباحث من اختزال المعلومات المتوفرة عن تاريخ المجتمع السوداني قبل القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) في جدول فوق صفحة واحدة - كما سنرى - يحيلنا على حدة عمق المشكل.

أكثر من ذلك فإن الشهادات المصدرة المدونة، لا تسمح لنا بتوظيف مفهوم «المجتمع السوداني» لأننا لا نعرف ماهيته قبل القرن المذكور، إلا على سبيل التخيل والمقارنة مع مجتمعات أخرى. فقلة المعلومات التي توفرها لنا المصادر وفقرها، لا تدلنا على وحدة مجتمعية بأبعادها المختلفة، وإنما فقط على بعض العادات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لا غير. الشيء الذي لا يؤهلنا للحديث عن مجتمع سوداني مثلما نتحدث عن المجتمع العباسي أو الكارولانجي.

على هذا الأساسي، فإن استعمال الدراسات والأبحاث التاريخية لمفهوم «المجتمع السوداني»، لا يدلنا على محتوى تاريخي معين، بقدر ما يحيلنا على الدلالة النظرية لمفهوم «المجتمع» في علم الاجتماع (السوسولوجيا).

(٥٥) هذا التوجيه لمجد عند المؤرخين الأوروبيين من م. دولاوس إلى الأب كيوك.

- Cuoq, J., "Histoire de l'islamisation", P. IX - X.

(٥٦) انظر مضمون الإحالة في الهامش السابق، ولاحظ الطريقة الذكية التي أثار بها يوسف كيوك قضية المسيحية ببلاد السودان، وكيف تخلص منها بأسئلة سليمة حول الإسلام بالمنطقة.

امام هذا الواقع المجهف بالنسبة للباحثين، لم يجد بعض المؤرخين غرضاً في الاعتماد على كتابات الرحالة الأوروبيين الذين اكتشفوا إفريقيا، ونتائج الأبحاث الأنثروبولوجية والإثنولوجية الحديثة عن إفريقيا، فضلاً عن الرواية الشفوية. فعملوا على خلق الصورة الحديثة للمجتمع السوداني على حالته التي كان عليها قبل القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي)^(٥٧).

ومثل هذه المغامرة تفترض مبدئياً، المصادقة على فكرة ضمنية، مفادها أن المجتمع السوداني، مجتمع دون زمن، أي أنه لم يعرف تطورات تاريخية منذ العصر القديم إلى حين دخول الاستعمار.

إلا أن إلحاح عدد من الباحثين المهتمين بالعصر الوسيط على ضرورة كتابة تاريخ المنطقة قبل القرن الخامس، جعلهم يقبلون كل التنازلات لتحقيق هدفهم، فاعتمدوا تلك الشهادات الحديثة بموازاة مع المعلومات القليلة التي توفرها المصادر العربية. وكانت الحصلة دون الهوية المقصودة من عملهم. إذ أنتجوا بحوثاً لا يمكن تصنيفها داخل علم التاريخ. ويظهر عجزهم واضحاً في عدم قدرتهم على توحيد معنى الأدوات المفاهيمية التي يتناولونها في دراساتهم.

نجد مثلاً عند المؤرخ السنغالي ج. ت. نيان (D. T. Niane) الذي أقدم على مثل هذه المغامرة في دراسته عن المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط، نجد عنده توظيفاً للمفهوم «الثقافة»، وعندما نتبع عمله نلاحظ أنه كلما ارتبط بمعلومات المصادر العربية، أعطى للمفهوم دلالاته التاريخية، وعندما يستند إلى كتابات ما بعد القرن XVIIIم، يأخذ المفهوم دلالة أنثروبولوجية محضة^(٥٨). والشئ نفسه نلاحظه عند عدد غير قليل من الباحثين، الذين سلكوا هذا النهج. مثل ر. موني في استمالة لمفهوم «الدولة» عند ساحلته لخصائص الدولة السودانية في العصر الوسيط وبميزاتها^(٥٩).

بناء على ما تقدم، ونظراً للاضطراب الذي يمكن أن تؤدي إليه عملية الاستناد إلى الكتابات الحديثة - نتائج الدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية، سوف نقتصر في مقاربة المجتمع السوداني قبل القرن الخامس على شهادات المصادر العربية لا غير. وحصول معلوماتنا قليلة جداً وفقيرة^(٦٠). وما تنفق حوله

٥٧ يعتبر العمل الضخم الذي قام به موريس دولافوس (أعالي نهري السنغال والنيجر) نموذجاً لهذا التوجه. وقد ساهم ر. موني في كتابه «لوحة جغرافية...» إلى حد كبير.

- Delafosse M., "Haut Sénégal - Niger", 1972, (3, T).

- Mauny R., "Tableau Géographique...", 1961.

(58) Niane D. T., "Le Soudan Occidental"... p. 221 - 222.

٥٩ انظر مناقشتنا لتصور ر. موني حول قضية أصل نشأة الدولة السودانية، ص ١٣٥.

٦٠ نقصد بفقر المعلومات كون المصادر مثلاً تنفق على أن السودان كان «كثراً» = مجوس = وثنيون وتشير إلى عبادتهم للأصنام، لكنها لا تتحدث عن كيفية ممارسة السودان لطقوسهم الوثنية، ولا عن مضمون معتقداتهم.

المصادر يمكن أن نجمله في الجدول التالي^(٦١):

معلومات مختلفة	معتقدات دينية ^(٥)	عادات اجتماعية
- مشاركة الملكة للملك في الحكم.	- وثنيون يعبدون الأصنام ويقدسون مظاهر الطبيعة، وحاكمهم (الملك). ولا يعرفون الديانات السماوية.	- عدم استعمال اللباس - مشاعية المرأة - حرية كبيرة للمرأة في حياة المجتمع
- وراثة العهد تكون في ابن أخت الملك.	- الاعتقاد القوي في السحر، والقوى الغيبية، وإيمانهم بقدرتها على التأثير البالغ في حياتهم.	- حرية الجنس وعدم تقنينه - الأم هي الأصل في الانتساب - توريث ابن الأخت
- تحكم الملك في رقاب رعاياه بحيث يمكنه أن يفعل بهم أي شيء، في الوقت نفسه يجده عادلاً في سلوكه، في المقابل نلاحظ تقديس الرعايا للملك.	- مجتمع شفاهي ولا يعتمد على الكتابة.	- كي أعضاء الجسم خاصة في الوجه
- توفر الذهب في البلاد وممارسة السودان للتجارة الصامتة.		- أكل لحوم البشر - أكل لحوم الجيف

(٦١) سرف نزيل الإشارة إلى بعض المصطلحات الأخرى المميزة للمجتمع السوداني. والتي استمرت حتى بعد تعمله على الإسلام، وسأني على ذكرها في أثناء استعراضنا لتاريخ المنطقة أو خلال مناقشاتنا.

(٥) ملحوظة: الكتابات التي نتحدث عنها يسمى بـ «الأرواحية»، هي مجرد اجتهادات معرفية لا تستند إلى شهادات مصدرة. ويظهر أن ما كتبه المفكر السنغالي هيباتقادر محمد سيلا عن المعتقدات الوثنية لدى السودان أقرب إلى الواقع إذا ما حاولنا تخيل الحالة. انظر مزلفة:

«المسلمون في السنغال»، نظرة: سلسلة كتاب الأمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ص ٣٧ - ٤٦.

الفصل الثاني

سيرورة انتشار الإسلام في بلاد السودان

ما كاد القرن الخامس الهجري ينتصف، حتى ظهر عدد من الإمارات المسلمة في قلب بلاد السودان . وكان حضور الإسلام إذاك، مثل الواحات في الصحراء، لا يتعدى حدود الإمارة، وقد يقتصر على الأمير السوداني وحاشيته دون بقية رعيته أو العكس .

ولم يكن أبو عبيد البكري الذي انتهى من تسويد مؤلفه سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) - وهو يدون لنا الحدث بروح جغرافية جافة - قادراً على استيعاب مقدمات الحدث أو التنبؤ بمصير هذه الحالة الجينية .

لقد استلزم حضور الإسلام إلى بلاد السودان بهذا الشكل البسيط غير الكثيف، زمناً يزيد على القرنين، لم تتوقف خلاله العلاقات والتفاعلات البشرية بين السودانيين والمسلمين الآتين من الشمال .

وتشير قرائن الأحوال، ان تجار بلاد المغرب، وعدد من الفقهاء والدعاة المسلمين، قد قاموا بدور بالغ الأهمية في عملية نقل الإسلام إلى بلاد السودان .

كما أن بربر الصحراء بعد إسلامهم، وبحكم موقعهم، ساهموا بفعالية في تنشيط هذه العملية . ويمكننا في هذا الإطار أن نميز بين أربع مجموعات بربرية كانت تجرب الصحراء الموازية لبلاد السودان، وهي من الغرب إلى الشرق صنهاجة، زناتة، لمطة، هوار، وقد كان المجال الجغرافي لهذه القبائل يتجاوز الصحراء شمالاً إلى بلاد المغرب وتلامس بعض بطونها سواحل البحر المتوسط . إلا إن دراستنا ستقتصر على مواقع التماس مع بلاد السودان .

وإذا كانت معلوماتنا عن صنهاجة الصحراء الغربية تؤهلنا - ولو بشكل عام - لمقاربة التطورات التي عرفتتها هذه المجموعة قبل قيام الحركة المرابطية، فإن المصادر لا تمدنا إلا بالنزر اليسير عن المجموعات الأخرى^(١) .

فما هي وضعية صنهاجة الصحراء قبل قيام الحركة المرابطية؟ وما هي البوادر الأولى لظهور الإسلام بين السودانيين؟

(١) فيما يخص المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتعلقة بصنهاجة، يمكننا أن نسحبها على المجموعات الأخرى، أو نتخذها مثلاً .

١. القبائل الصنهاجية قبل قيام الحركة المرابطية:

في الجزء الغربي من الصحراء على طول المحيط الأطلسي، فيما بين نهر السنغال جنوباً ومنطقة سوس ودرعة شمالاً إلى منطقة الادار الموريطانية شرقاً، يمتد مجال صنهاجة اللثام^(٢)، الذين قامت على أكتافهم الدولة المرابطية. واهم القبائل التي كان لها حضور بارز في تاريخ المنطقة، هي: مسوفة، ولشونة، وجدالة^(٣).

١. نمط عيشهم:

إن المعطيات الطبيعية والمناخية لهذا الموقع الصحراوي لا تساعد على قيام زراعة، وبالتالي لا تساعد على إمكانية استقرار العناصر البشرية حولها. من ثمة كان الترحال أهم سمة تميز نمط عيش بربر الصحراء. ويبقى الرعي أساس اقتصاد القبائل الصنهاجية، لذلك تجدها دائمة الصدور والورود بحثاً عن الماء والكلأ لماشيئها، التي تتكون أساساً من الإبل.

وبالنظر إلى استعمالاته المتعددة، وارتباطه الوثيق بالحياة اليومية للإنسان بالصحراء، يصعب علينا أن نتصور الحياة في الصحراء دون الإبل. والأمر ينسحب حتى على العقود الأولى من القرن العشرين^(٤).

لقد شكل الحمل أهم وسيلة للمواصلات، وحمل البضائع والأثقال. وكان يستعمل كمطية في أثناء الحروب، وفي بعض الأحيان يستغل في الحرث بالواحات، كما كانت البانة ولحومه تمثل المادة الأساسية في الغذاء اليومي لبربر الصحراء. أما وبره فكان يستغل في بعض الصناعات اليدوية مثل صناعة الحيام^(٥).

ويحتزل ابن حوقل نمط عيش صنهاجة الصحراء في وصف، كثيراً ما تردد في المصادر اللاحقة، جاء فيه: «لا يعرفون البر ولا الشعير ولا الدقيق، وفيهم من لم يسمع بهما إلا بالمثل. وأقواتهم الألبان وفي

(٢) لقد جرى تمت المرابطين بالملتصين، وكان اللثام ظاهرة خاصة بهم وحدهم. والأمر غير صحيح، إذ تمت مجالات الملتصين في الصحراء الكبرى «من ساحل البحر المحيط إلى ساحل النيل بالشرق». انظر ابن خلدون، ج ٦، ص ٤٠٧، وابن حوقل، ص ٩٩. وقد ارتبط استعمال اللثام عند صنهاجة الصحراء بمدد من المعتقدات تبرر سبب اتخاذهم له، تجدها في جل المصادر الرئيسية التي تعرضت للدولة المرابطية.

(٣) يذكر ابن أبي زرع (ص ١٢٠) أن مجال صنهاجة الصحراء يمتد من «نول لطة إلى قبلة القيروان من بلاد إفريقية وهي ما بين بلاد البربر وبلاد السودان» ويصل أعفادهم إلى «سيمين قبيلة». انظر ابن حوقل، ص ١٠٩.

(٤) الشنيطي: «الوسيط»، ص ٤٥٩، ٥٢١، ٥٣٥.

(٥) Abdelazize A, "Le Magrib et le commerce transsaharien"... p. 63-66.

بعض الأوقات اللحم»^(٦). ويضيف جغرافيتنا، أنهم كانوا مغرقين في البدوالة ومنهم من لم يتهياً له رؤية حاضرة»^(٧).

وعلى اعتبار مرور بعض المسالك التجارية التي تربط فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان، بمجال صنعها، فقد حاولت الاستفادة من هذه الوضعية، وذلك بفرض الإتوانات على القوافل التجارية مقابل ضمان أمنها وتسهيل مهامها: خفارة القافلة، وإرشادها لنقاط الماء، وتقديم خدمات اجتماعية مختلفة^(٨). وكانت هذه الوظيفة، تدر عليهم أرباحاً هامة، الشيء الذي يفسر تجمعهم وتتركزهم في المناطق الحساسة من المسالك الصحراوية خاصة نقاط الماء. أكثر من ذلك نجدهم يعملون جاهدين لإخضاع المسالك والمطبات التجارية لنفوذهم، ويأخذ الطريق في بعض الأحيان اسم القبيل الذي يحتكره مثل الطريق للمتوني^(٩)، الذي يربط جنوب المغرب بمنطقة الأدرار للموريطانية.

وإذا كان الرعي والمساهمة في التجارة الصحراوية يمثلان النشاطين الأساسيين، اللذين يقوم عليهما اقتصاد صنعهاة الصحراء، فكيف يمكن لهذه القبائل أن تدافع عن وجودها في حالة تقلص واردات التجارة، وتعرض الماشية للهلاك نتيجة التقلبات المناخية التي تعرفها الصحراء؟

نطرح السؤال، ليس للإجابة عليه، فذلك شيء يمكننا التكهن بالإجابة عنه ولو لم تتوفر لدينا النصوص التاريخية الصريحة بإثباته، ذلك أن إغارة القبائل بعضها على بعض أو على الأقوام القريبة منها والمجاورة لها في بلاد السودان، يصبح سلوكاً مفروضاً عليها. وإذا طرح السؤال فإثباتاً، لمقاربة استنتاج يجد رواجاً وشيوعاً في الأدبيات التاريخية، ومفاده أن الإغارة، كسلوك عدواني يمثل قاعدة اجتماعية ثابتة، وسمة ملازمة للبربر الرحل في الصحراء^(١٠). وبكيفية لتنفيذ هذا الاستنتاج الشاذ، أن نسجل ارتباط سلوك الإغارة بظروف غير عادية (من نوع الكوارث الطبيعية: مجاعات، أوبئة، اضطرابات سياسية... إلخ). وفضلاً عن ذلك فإن أي مجتمع مهما بلغت درجة رقيه الحضاري، يمكنه أن يصدر عنه مثل هذه العدوانية كلما استهدف في مصادر عيشه.

(٦) ابن حوقل، ص ٩٧.

(٧) م. س. ص ٩٨. البكري، ص ١٦٤. ابن أبي زرع، ص ١٦٤.

(٨) ابن حوقل، ص ٩٧ - ٩٨. وانظر:

Mauny R, "Une Route Préhistorique à travers le Sahara Occidental"; IFAN, B, IX (1947), P. 353.

(9) De la chapelle, Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental, Hesperis, T. XI, 1930, p. 64.

(١٠) هذا التصور يأخذ به غير واحد من الباحثين. انظر:

- De la chapelle, "Esquisse"..., p. 36 et 64.

- "Tableau Géographique"..., p. 218.

وحتى إذا سلمنا - تجاوزاً - بصحة هذه الأطروحة، كيف يمكننا أن نفهم تطور وازدهار التجارة الصحراوية في العصر الوسيط أو على الأقل فيما بين القرن الرابع والثامن الهجري (١٠-١٤م). ذلك أن صنهجة اللثام ما داموا عدوتين أصلاً كان بإمكانهم أن ينسفوا التجارة الصحراوية دون أن يلحقهم ضرر بالغ سواء من الوحدات السياسية المغربية أو السودانية. لكن واقع الحال يشهد على مساهمتهم الفعالة والإيجابية في التجارة الصحراوية، وذلك من خلال توفير الأمن لها - وهو عنصر ضروري لتطورها - أو من خلال تسهيل مهام القوافل في ذهابها وإيابها بين ضفتي الصحراء^(١١).

معطى القول، فقد اعتمد اقتصاد صنهجة الصحراء على الرعي، والمساهمة في التجارة الصحراوية، والإغارة في بعض الحالات. ولم يلحق نمط عيشهم هذا، تغييرات عميقة، وذلك طوال العصر الوسيط، حيث نكاد نصادف الأوصاف نفسها عنهم في جل المصادر العربية الوسيطية من ابن حوقل إلى ليون الإفريقي.

إن التحديات الطبيعية والمناخية للصحراء قد تجاوزت قدرة الإنسان على مواجهتها، فحاول التأقلم والتكيف مع ظروف الصحراء، بيد أنه لم يتمكن من إخضاعها أو التغلب على جبروتها، ومن ثمة نفهم التطور البطيء، والبطيء جداً للمجتمع الصحراوي.

٢. الوضعية الدينية:

قد يكون من باب المغالطات المنهجية، عدم استحضار الوضعية الدينية لصنهجة الصحراء قبل اعتناقهم للإسلام، وكيفية انتشار الدين الجديد بينهم. حقيقة، «معلومات المتوفرة لدينا لا تعمق معرفتنا بهذه القضية، بيد أن الأمر ينسحب - وبفداحة - على وضعية السودانيين. فلماذا نهتمش السؤال بخصوص صنهجة ونلج عليه بالنسبة للسودانيين، وفي الوقت نفسه نؤكد على عمق تضاف العناصر البربرية والسودانية، وعلى خصوبة التفاعلات البشرية بينهما سواء قبل أو بعد مجيء الإسلام؟

مهما يكن من هذا الأمر فإن نهتمش تساؤلنا لن يمنع الباحث - وإن لاحقاً مع تطورات الحركة المرابطية - من اكتشاف الطريقة السلمية التي انتشر بها الإسلام بين صنهجة الصحراء، ولن يمنعه كذلك من الوقوف على عمق التغييرات التي أحدثها الإسلام في حياة صنهجة.

(١١) ابن أبي زرع: «روض القرطاس»، ص ٢٩٤.

يجعل ابن خلدون ما انتهى إليه من أخبار البربر قبل إسلامهم بقوله: «وكان منهم من تهود ومن تنصر وآخرون مجوساً يعبدون الشمس والقمر والأصنام»^(١٢). بيد أن صاحب العبر عندما خرج من هذا التعميم وخصص كلامه للحديث عن ثلثونة بطونها المتعددة، أكد أن هذا القبيل كان على دين المجوسية شأن برابرة المغرب^(١٣). ونستخلص من الشهادات معاً: انحصار اليهودية والمسيحية بين فئات قليلة في بلاد المغرب، وأن المعتقدات المجوسية كانت شائعة لدى البربر سواء في بلاد المغرب أو في الصحراء. بموازاة مع ذلك، نسجل غربة اليهودية والمسيحية في الصحراء^(١٤).

هكذا نلاحظ أن المعتقدات الوثنية (المجوسية)، هي التي كانت توثر ذهنية صنهاجة اللثام، وأن ما عداها لم يكن له أثر في حياتها. وهذه الحالة، تماثل ما كان عليه الوضع إذًا بالنسبة للقبائل والأقوام المنتشرة شمال صنهاجة وجنوبها^(١٥).

٣. تحول القبائل الصنهاجية إلى الإسلام:

يقول صاحب العبر: «كان هؤلاء اللثامون في صحارهم كما قلنا وكانوا على دين المجوسية إلى أن ظهر فيهم الإسلام لعهد اللغة الثالثة»^(١٦).

ويبدو جلياً، أن ابن خلدون لا يرصد لنا سيروية الإسلام وتطوره بين صنهاجة، وإنما يقرر تميجهما. وقد كان بإمكانه أن يشير إلى الروايات التاريخية التي تتحدث عن حملة عقبة بن نافع الفهري (سنة ٤٤٣هـ) إلى بلاد السودان مروراً بمجال صنهاجة، أو تلك التي تزعم إسلام بعض القبائل الصنهاجية (مثل بني وارت) على يد هذا القائد العربي إبان فتوحاته، لكنه لم يحررها اهتماماً، ويظهر أنه لم يكن مطمئناً إليها^(١٧).

(١٢) والعبر، ج ٦، ص ١٨٥.

(١٣) والعبر، ج ٦، ص ٣٧١ - ٣٧٣.

(١٤) م. ج ٤، ص ١٨٦. ابن عشاري: «البيان»، ج ١، ص ٢٦. وعن كيفية اعتناق البربر في بلاد المغرب للمجوسية والمسيحية واليهودية. انظر ابن خلدون، ج ٦، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(١٥) في إطار كلام البكري عن الطريق الرابط بين أغصان والوس، أشار إلى تمسك إحدى القبائل البربرية هناك بالمعتقدات الوثنية وذلك حتى منتصف القرن ٥هـ (١١م)، حيث كانوا يعبدون كيشاً. الشي. الذي يؤكد سيطرة المجوسية قبل مجيئ الإسلام. ونفس الشي. نلاحظه بالنسبة للسودان جنوب صنهاجة. انظر البكري، ص ١٩١، ١٧٢.

(١٦) والعبر، ج ٦، ص ٣٧٣.

(١٧) عن الإشارات التاريخية المتعلقة برصد عقبة بن نافع الفهري إلى بلاد السودان ينظر:

- ابن الأثير: «الكامل في التاريخ»، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ج ٥، ص ٤١٩.

- ابن عشاري: «البيان»، ج ١، ص ٢٨.

- ابن أبي زرع، ص ١٢١.

ونحن لا نملك إلا أن نساير^(١٨)، ذلك أنه مهما بلغت مصداقية تلك الروايات ذات المسحة الأسطورية، فإن أهم شيء يمكن استخلاصه منها، هو أنه منذ نهاية القرن الأول الهجري، بدأت تتردد أصدااء الدعوة الإسلامية بين ظهراني صنهاجة الصحراء، نتيجة احتكاكهم بالبربر المسلمين في بلاد المغرب.

وفي خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، تلاحق انتشار الإسلام بين القبائل الصنهاجية، بحيث ما كاد أن يغلظ القرن الموالي حتى تمكن الإسلام من نفوسهم.

لكن أي إسلام نقصد؟ هل الإسلام عقيدة أم الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة؟

سواء كان ابن خلدون يميز بين المستويين أم لا؟ فإن تجربة الإسلام بالمنطقة، تحملنا على حصر مدلول روايته في المستوى الأول، بهذا المعنى، يمكننا القول إن حدود إسلام صنهاجة خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، تتمثل في نبذهم وتخليهم عن المعتقدات الوثنية كخلفية عقائدية، بموازاة ذلك أخذوا يعبرون عن رغبتهم في تبني العقيدة الإسلامية والانتماء للإسلام. وأولى الخطوات في هذا الاتجاه تستلزم قراءة القرآن واستيعاب أركان الإسلام.

وعلمنا أن لا نستهن بمثل هذه الثقل التي استلزمت أكثر من قرن ونصف، وذلك بالنظر إلى الظروف المعاكسة التي تمت فيها. ذلك أن المنطقة لم تتعرض للفتح الإسلامي، وقلة من المسلمين الدعاة من وصلوا إليها للتحريف بالدين الجديد والدعوة له بين صنهاجة^(١٩).

ويمكننا أن نجعل العوامل التي دعمت موقع الإسلام بين صنهاجة، وساعدت على انتشاره بينهم في العناصر التالية:

- انفتاح جنوب المغرب الأقصى على صحراء صنهاجة للثام، بحيث لا نجد سلاسل جبلية أو حواجز طبيعية تمنع من تواصلهما عبر منطقة سوس. والحالة هذه، ليس من المصادفة أن تنطلق من سوس الجادة المعروفة بالطريق المكتومي، والتي تصل جنوب المغرب ببلاد السودان مروراً بمجال صنهاجة.

(١٨) جل المؤرخين المعاصرين منذ ر. برنشتيك (R. Brunshvig) يميلون إلى الاعتقاد أن جولة وغزوات عقبة بالمغرب بالصيغة التي تطرحها المصادر، تدعونا للشك فيها، وكثير منهم يرى أن عقبة لم يتجاوز نهر ملوية. انظر:
- ش. أ. جوليان: «تاريخ إفريقيا الشمالية»، ج ٢، ص ٢١.
- ج. الله الصوري: «مجلد تاريخ المغرب»، ص ١١٠ - ١١١.
- محمود حسن أحمد: «الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا»، ص ٩١.
(١٩) علمنا أن نستحضر هنا ما قلناه من الصحراء في الفصل الأول من الباب الأول.

- يمثل صنهاجة الصحراء امتداداً عرقياً ولغوياً (وعقائدياً قبل القرن الثاني / الثامن الميلادي) لبربر بلاد المغرب. الأمر الذي يلغي الحواجز النفسية التي يمكن أن تعرقل وتعوق تواصلهما وتفاعلهما بشكل إيجابي. ولعل ائصح تعبير يعكس لنا هذه الحالة، يتمثل في الطريقة السلمية التي انتقل بها الإسلام إلى الجنوب، كما يتمثل في طلب زعماء صنهاجة من إخوانهم في الشمال لإمدادهم بفقهاء يعلمونهم أمور دينهم، بل ويخضعون لهم سياسياً كما سترى لاحقاً.

- قيام إمارات إسلامية على الضفة الشمالية للصحراء منذ منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وأهمها: إمارة بني مدرار في سجلماسة، وإمارة بني رستم في تيهرت. وقد كان للإمارتين دور بارز في نشر الإسلام بالصحراء وبلاد السودان، وذلك بحكم ارتباطهما تجارياً بالمنطقتين، وتشددهما في نشر الدعوة الإسلامية. أما الأدارسة، فإن ضعف إمكانياتهم لم تكن تسمح بوصول نفوذهم إلى الصحراء وبالتالي الاهتمام بنشر الإسلام في المنطقة. ويمكننا بهذا الصدد أن نأخذ من تأسيس عبدالله بن إدريس للمدينة تاملت في منطقة سوس خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، مؤشراً على اهتمام الأدارسة بالصحراء^(٢٠).

- يشير ابن حوقل والبكري إلى عدد من رباطات الصالحين المنتشرة من طرابلس إلى أغمات وسوس بالمغرب القصى^(٢١). ويبقى الكشف عن نشاطها وإشعاعها الديني في بلاد المغرب والصحراء خلال القرنين الأول والثاني من الهجرة، رهيناً بتحقيق تاريخ ظهورها وتمييز طبيعة وظيفتها.

مهما يكن من هذا الأمر فإن احتمال ظهورها في الفترة المذكورة^(٢٢) لا يمكن إلا أن يساهم في تكوين دعة مسلمين، ونشر الدعوة الإسلامية في المناطق المجاورة لها والثالثة عنها بطريقة منتظمة نوعاً ما.

- يبدو أن العامل الحاسم، الذي كان له أثر بالغ في تقدم الإسلام إلى صنهاجة الصحراء، قد تجلّى في دور التجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان. بيد أن كثافة التجارة خلال الفترة المعنية (القرن ٢-٣هـ) كانت ضعيفة، وقد شكل المهور التجاري المعروف بالطريق الممتوني أهم قناة لتسرب الإسلام

(٢٠)

البكري، ص ١٦٣.

(٢١) ابن حوقل، ص ٧٤، ٨٢، ١١٦. البكري، ص ٧، ٣٦، ٨٠، ٨٦، ١٦١.

(٢٢) تذكر المصادر أن عقبة بن نافع أيام غزواته بنى عدداً من المساجد بعضها في درعة وسوس، كما تشير إلى أنه ترك بعض أصحابه يعلمون البربر القرآن والإسلام ومنهم شاكر صاحب الرباط الموجود على وادي تانسيفت. انظر: ابن عشاري، ج ١، ص ٢٧، ٤٢. و

إليهم»^(٢٣).

ولقد كانت الحاجة إلى التعاون بين التجار المسلمين القادمين من الشمال وهرير الصحراء، تكتسي أهمية بالغة بالنسبة للطرفين، ولم يكن بالإمكان أن تحقق التجارة الصحراوية أهدافها دون توفر هذا العنصر، فصنهاجة تملك الطريق وكان عليها أن تضمن حماية القوافل وتخفّرها في الطريق، وترشدها لنقاط الماء والكلا، فضلاً عن الخدمات الاجتماعية المتنوعة التي ينبغي أن تقدمها لتاجر ترك بيته ليعود إليه بعد خمسة أشهر على أقل تقدير. في المقابل كان لصنهاجة «لوازم على المجتازين عليهم بالتجارة من كل جمل وحمل ومن الراجعين بالتبر من بلاد السودان وبذلك قول بعض شؤونهم»^(٢٤).

إنها دينامية اقتصادية واجتماعية جعلت من التاجر المسلم، من خلال سلوكه وتفاعلاته يبشر بالإسلام ويعرف صنهاجة به.

وقد مهد هؤلاء التجار الطريق للدعاة المسلمين لنشر الإسلام بالمنطقة، ويظهر أن رمال الصحراء غمرت أسماءهم، ولم تتمكن المصادر من تتبع خطواتهم ورصد دورهم خلال القرنين الثاني والثالث من الهجرة؛ في المقابل نجد أنها قد احتفظت لنا بذكرى وصول عقبة بن نافع الفهري، ويسعد أي مسلم أن يكون أجداده قد أسلموا على يد هذا القائد العربي^(٢٥).

مجموع هذه العوامل تمكننا من مقارنة التفاعلات التي أدت - كما سجل ابن خلدون - إلى ظهور الإسلام بين صنهاجة لمعهد اللغة الثالثة^(٢٦). وقد استمرت ممارسة تأثيرها في خلال القرون اللاحقة لتفرض واقعاً أكثر انفعالاً مع الإسلام، يتجاوز حدود الإيمان بالمعقيدة، ومحاولة استيعاب مبادئها، ليستشرف نموذج المجتمع الإسلامي.

(٢٣) كانت مدينة أودغشت الواقعة في مجال صنهاجة والخاصة بسيطرتهم، المحطة الأساسية والأخيرة في الطريق للمتوطني الواصل بين سجلماسة وفغانة. وكانت أودغشت على اتصال بالرياقيا. انظر:

- Devise. J. "Aoudagust", T. I, 1970, p. 151 et 156.

(٢٤) ابن حوقل، ص ٩٨.

(٢٥) «الوسيط»، ص ٤٧٧.

- De la Chapelle, "Esquisse"... p. 55-57.

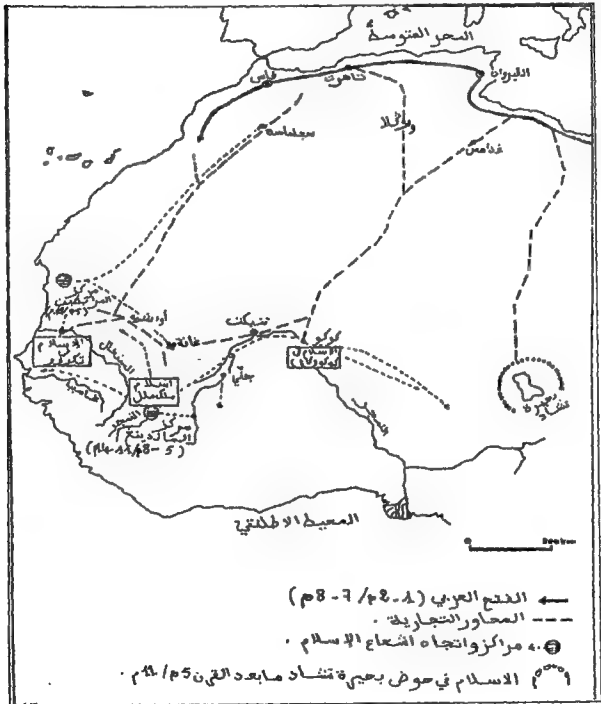
(٢٦) لا نرى خيرة بما جاء عند صاحب الاستبصار (ص ٢٠٩) من أن صنهاجة الصحراء قد أسلموا سنة ٤٣٥ هـ / ١٠٤٣ م. وربما تكون هذه الإشارة هي التي جعلت تريور يعتقد خطأ في كون لشونة قد أسلمت بعد قيام الحركة المرابطية سنة ٤٥٠ / ١٠٥٨ م. انظر:

- Triaud. J. L., "Islam et sociétés Soudanaises"... p. 21, 39, 65.

(خريطة رقم: ٢)

التمثيلات الجينية للإسلام ببلاد السودان (القرن الخامس - الحادي عشر الميلادي)

نقلًا عن ج. ل. تريو بتصرف (Islam et Societe..., p. 17)



٤. الوضعية السياسية:

إن علاقة الإسلام بتشكيل التحالف القبلية الصنهاجية، يعد من القضايا البارزة التي تلح عليها المصادر العربية الوسيطية المتعلقة بتاريخ صنهاجة الصحراء.

ونحن لا نستبعد دور العوامل الاقتصادية في هذه القضية، لكن ماذا يعني تزامن قيامها مع ظهور الإسلام بين صنهاجة؟ مهما يكن من هذا الأمر، فإن وحدة العقيدة لا يمكن إلا أن تساهم في بلورة فكرة الوحدة السياسية.

هكذا، نجد صنهاجة اللثام، قد تمكنوا منذ نهاية القرن الثاني الهجري من تكوين أول حلف سياسي لهم، بزعماء يتلوتان بن تلاكاكين المتوفى سنة (٢٢٢هـ / ٨٣٦م). واستمر الحكم في أسرته إلى سنة (٣٠٦هـ / ٩١٨م)، حيث تفكك الحلف على إثر ثورة قام بها أشياخ صنهاجة على ملكهم تميم بن الأثير وقتلوه^(٢٧).

واستتبع انقضاى هذا الحلف، مرحلة من الاضطرابات والفوضى السياسية، استمرت حتى بداية القرن الخامس الهجري حسب ابن أبي زرع. مما يعنى أن المنطقة عرفت فراغاً سياسياً طوال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). إلا أن ابن خلدون، الذي ينتقل عن صاحب القوطاس، الكثير من أخبار صنهاجة، استدرك عليه حدثاً، مفاده أن أشهر وأقوى ملك صنهاجي حكم للمثمين عاش في المئة الرابعة، وطال عهده لمدة تزيد عن نصف قرن^(٢٨).

وإذا كان كل من ابن حوقل والبكري يتفقان مع صاحب العبر في تأكيد قوة هذا الملك، فإن الثلاثة يختلفون في تحقيق اسمه، وسنحتفظ برسم البكري له: تين بن يروتان ابن ويسنو بن نزار^(٢٩).

إن الشيء المثير في روايات المصادر بخصوص عهد تين يروتان، هو قوة النفوذ السياسي للحلف الصنهاجي. وهي قوة تستند على اعتبارات اقتصادية - كما سنرى - ولكن كذلك على القوة الديمغرافية الهائلة للقبائل الصنهاجية في جنوب غرب الصحراء^(٣٠). فقد كان قبيل الملك وحده يتكون من ثلاثمائة

(٢٧) ابن أبي زرع: «دروس القوطاس»، ص ١٢١.

(٢٨) ابن خلدون: «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٢٩) كذلك يسميه البكري (ص ١٥٩). ورسم الاسم يقترب من الذي سجله ابن حوقل (ص ٩٨): تينروتان. ونعتقد أنه اسم لشخصية واحدة، وأن الخلط ناتج عن تحريف من النسخ. أما ابن خلدون فلا يعرف ما إذا كان هذا الملك يحمل اسم «تينروتان» بن وانثيق بن يزا أو «يروان» بن وانثيق بن يزار. انظر: «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٣٠) هل تخرج هذه الكثافة الديمغرافية للقبائل الصنهاجية خلال القرن الرابع الهجري (١٠م)، تركزاً بشرياً حول المراكز التجارية مثل أوغشت، وعند نقاط الماء، ومواقع الضام مع بلاد السودان، أم أنها تمثل غزاً ديمغرافياً قوياً حقيقياً؟ علينا أن نلاحظ الظاهرتين مع التطور الهام الذي عرفته التجارة الصحراوية خلال القرن الرابع الهجري (١٠م). ومثل هذه الكثافة أو القوة الديمغرافية، لن نلاحظها في خلال القرنين اللاحقة مع ابن بطوطة ولبنو الإفريقي.

الف بيت ما بين نواله وخص، عدا القبائل الصنهاجية الأخرى الخاضعة له. كما كانت تحركات الملك وغزواته قادرة على استنفار مئة ألف نجيب. وهذا ما يفسر قدرته على استرجاع مدينة أودغشت وإزاحة سلطة مملكة غانة السودانية عنها^(٣١).

ولا غروً والحالة هذه، أن يمتد مجال سيطرته مسيرة شهرين في مثلها وأن يدين له ٨ أزيد من عشرين ملكاً من ملوك السودان كلهم يؤدي إليه الجزية^(٣٢). وهؤلاء الملوك السودانيون ليسوا في الواقع سوى مجموعة من الأمراء يحكمون قبائل سودانية توجد ما بين مجال صنهاجة ومجال مملكة غانة. وتاديتهم للجزية، يدلنا على أن القوة العسكرية الصنهاجية إذاك، لم يقتصر دورها على تأمين حدودها من هجومات مملكة غانة، والسهر على أمن المسالك والمطحات التجارية، وإنما ساهمت كذلك في الدعوة للإسلام بين السودانين الوثنيين.

والخلاصة التي تتأدى لنا من مجموع هذه المعطيات، هي أن القرن الرابع الهجري، لم يشهد بكامله اضطراباً وفوضى سياسية كما أوهمنا ابن أبي زرع^(٣٣)، وإنما اقتضت على بضع سنوات من بدايته، أعقبها فترة حكم تين يروتان القوية، التي دامت حتى سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م). بعد ذلك وفي ظروف لا تفصح عنها المصادر، تشتت الحلف الصنهاجي، لتدخل البلاد مرة أخرى فترة من الاضطرابات السياسية دامت حتى العقد الثالث من القرن الخامس الهجري.

ليست لدينا معلومات عن الظروف التي اكتنفت إزاحة تين يروتان، وكل ما نعلمه، هو أن مملكة غانة - التي كانت تعيش إذاك أوج قوتها - تمكنت من السيطرة على مدينة أودغشت عاصمة الصنهاجيين وذلك بعد سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م)^(٣٤). ومن المحتمل أن يكون الغزو الغاني قد تم بمساعدة العناصر الزناتية، التي برزت قوتها خلال هذه الفترة، خاصة بعد تخلصها من مضايقة الفاطميين^(٣٥).

(٣١) ابن حوقل، ص ٩٧. البكري، ص ١٥٩.

(٣٢) البكري، ص ١٥٩.

(٣٣) لا نستبعد أن تكون رواية ابن أبي زرع مجرد إسقاط للوضع السياسي المتدهور بمغرب القرن الرابع، على وضعية صنهاجة الصحراء خلال نفس الفترة.

(٣٤) ما لجده عند دولا فوس وغيره من أن الغزو الغاني لمدينة أودغشت كان سنة ٩٩٠م أو سنة ٩٧١م، ليس سوى اجتهاد منهم. وكل ما يمكن أن نؤكد بهما الصدق، هو أن مملكة غانة سيطرت على أودغشت بعد سنة ٣٦٠هـ / ٩٧١م. انظر:

- Cuop, J, "Histoire", p. 10

- De lafosse M., "Haut - Sénégal - Niger (H.S.N.)", T. II. p. 32.

(٣٥) ابن عشاري: ج ١، ص ٢٢١ و ٢٣٠ وما تلاها. ابن خلدون: ج ٦، ص ٥٠.

منذ ذلك الوقت سيستقر الزناتيون بمدينة أودغشت وسيعملون على ازدهارها في إطار هيمنة ملك غانة الوثني وسيادته.

ويمكننا رصد عدة اعتبارات، تفسر لنا صراع صنهاجة مع مملكة غانة حول مدينة أودغشت خلال القرن الرابع الهجري. فقد كانت المدينة تمثل مركزاً تجارياً هاماً، نظراً لوقوعها في الطريق الصحراوي التجاري الذي يربط ما بين سجلماسة وعاصمة مملكة غانة^(٣٦). وبذلك كانت تنافس إمارة بني مدرار في نشاطها التجاري، وربما تفوقت عليها^(٣٧). ومن أودغشت كان الملح يصدر إلى مملكة غانة، ونحن نعلم الأهمية البالغة لهذه المادة في الحياة الغذائية للسودانيين، الشيء الذي جعلهم يقاضونها بما يوازي وزنها ذهباً^(٣٨).

وسيطرة ملوك صنهاجة على مدينة أودغشت يعني احتكارهم لتجارة مادة الملح مع بلاد السودان. من ثمة كانت رغبة ملوك غانة قوية للسيطرة على أودغشت وذلك بهدف ضمان تزويد المملكة بهذه المادة الحيوية، وبالتالي التخلص من حاجتهم الماسة إلى ملوك أودغشت من أجل الملح^(٣٩).

أما القبائل الصنهاجية التي كان مجالها يتوفر على عدة مملحات^(٤٠)، فقد كانت تسعى لضم المدينة (أودغشت) بهدف الاستفادة من الرسوم المفروضة على القوافل التجارية الداخلة إليها والخارجة منها. وبالتالي يمكنها ضمان مورد مالي يقوي مركزها السياسي ويعوضها عن الخسارات التي يمكن أن تلحق قطيعها من الماشية إبان التقلبات المناخية، ويغنيها عن الإغارة. والأهم من هذا كله هو أن المنطقة التي توجد بها المدينة هي صحراوية صنهاجية، وتقدم لصنهاجة أحسن موقع من الناحية المناخية والطبيعية والاقتصادية لإقامة تمركز حضري مستقر، يسمح بالاستفادة من التجارة الصحراوية.

مجموعة الاعتبارات المتقدمة، كانت كافية لإغراء كل من التحالف الصنهاجي ومملكة غانة للتسلط على مدينة أودغشت. الشيء الذي أجمع الصراع بينهما، وانتهى كما رأينا بسيطرة مملكة غانة عليها وتشنت الحلف الصنهاجي الثاني.

(٣٦) البكري، ص ١٦٨.

(٣٧) نلج إلى رواية ابن حوقل حول الصلح الذي بلغت قيمته ٤٢ ألف دينار، مما يدل على ارتفاع قيمة العمليات التجارية بين سجلماسة وأودغشت. انظر ابن حوقل: «صورة الأرض»، ص ٩٥، ٩٦.

(٣٨) البكري، ص ١٧٤.

(٣٩) ابن حوقل، ص ٩٨.

(٤٠) نخص بالذكر مملحتي أوليل وتانتال (تفارة). انظر: البكري، ص ١٧١. والإدسي، ص ٢. وقارن بما جاء عند:

- Mauny R., "Tableau"..., p. 116 et 328.

على أن الصراع حول المصالح الاقتصادية، لم يؤدّ إلى قطيعة ثقافية، بل شكل عنصراً مساعداً في تزايد احتكاك وتناقص البربر المسلمين من جهة والسودانيين من جهة أخرى. الشيء الذي أدى إلى اعتناق عدد من الإمارات السودانية للإسلام في هذا الوقت المبكر.

إن التطورات التي عرفتها الحالة السياسية في صحراء صنهاجة اللثام تدفعنا للتساؤل حول الأسباب أو العلل الكامنة وراء الاحباطات المتوالية في سيرورة الوحدة الصنهاجية.

إنه سؤال مثير وعلموح، لكنه يصطدم بإكراهات لا قبل للدارس بها، تتمثل أساساً في النقص الفادح لمعلوماتنا تجاه القضية.

نقفز على هذه الصعوبة لنسجل ملاحظة أو ظاهرة ثابتة في تاريخ صنهاجة الصحراء. وهي أنه على الرغم من الأهمية القصوى للمنطقة في التجارة الصحراوية، لم يقدر لها طيلة العصر الوسيط أن تقيم دولة أو حكماً مركزياً ثابتاً وقوياً. ويبقى نظام الأحلاف القبلية، أرقى نظام توصلت إليه القبائل الصنهاجية^(٤١).

هل نحن بمحضر حتمية جغرافية مناخية؟

٢. التمثلات الجينية للإسلام ببلاد السودان:

يرجع تاريخ اعتناق أول إمارة سودانية للإسلام إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) منذئذ تلاحق تحول عدد الإمارات والخواضر السودانية للدين الجديد.

وقد كان لانتظام المسالك التجارية بين ضفتي الصحراء في خلال الفترة نفسها^(٤٢) أثر بالغ في تحقيق هذا التحول. ذلك أنه ساعد ومهد السبيل أمام الفقهاء والدعاة المسلمين لارتقاء المراكز السودانية بهدف نشر الدعوة الإسلامية. إلا أن قلة عدد الدعاة وجهلهم بمناطق البلاد وأحوالها فضلاً عن اختلاف لغة التواصل، حدّ من فعاليتهم وأعاق مهمتهم؛ الشيء الذي يفسر اقتصر انتشار الإسلام في بداية أمره على بعض الخواضر السودانية وهوامشها وربما اقتصر على الأمراء والحاشية دون بقية الرعية أو العكس.

(٤١) قد يمتنع علينا بالمركة الرباطية، لكن يكفي أن نعلم مدة إقامتها في الصحراء (أقل من عشر سنوات) لتتخلّى في اعتراضنا. ويرى دولا شابل أن قصر أفق نظرة القبائل الصنهاجية، شكل السبب الأساسي الذي حال دون تطوير بنية نظامهم السياسي

- De la chapelle, "Esquisse"... p. 83.

(42) Devisse, J., "Routes de commerce"... Rev. D'Hist. écon. et soc. L., (1972), P. 49

وإذا كانت المصادر للتوفرة، تمكننا من رصد هذه المرحلة المتقدمة من مسيرة الإسلام بالسودان على المستوى الزمني، وتتيح لنا إمكانية استكناه وتقييم أهمية الدور الذي قام به التجار والفقهاء والدعاة، فإنها غالباً ما لا تفصح بوضوح عن الظروف التي اكتتفت عملية تحول السودانيين للإسلام. فالذي كان يشد المصادر هو النتيجة ليس غير^(٤٣).

في المقابل علينا أن ندرك ونعي، ماذا يعني أن يكون أهم مصدر يتحدث عن هذه الفترة المتقدمة - وهو للبكري - ينتمي لكتب المسالك والممالك (الجغرافية الوصفية) وليس لكتب التاريخ أو تاريخ الإسلام.

متى وكيف ظهر الإسلام بتكرور وغانة وملل وكوكو؟ وإذا كنا سنتبع التطورات التي عرفها الإسلام بكل من تكرور وكوكو إلى نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، فإننا سنقف مع ملل وغانة عند رصد الحالة كما جاءت عند البكري (القرن ٥هـ / ١١م)، على أن نتابع التطورات التي لحقتها في الفصول اللاحقة.

١. الإسلام في تكرور:

الواقع أن البكري لا يتحدث عن تكرور سوى كمدينة، بيد أن للمعطيات التي يطرحها، توحى بأن الأمر يتعلق بإمارة سودانية صغيرة، كانت مدينة تكرور مستقر أميرها^(٤٤).

وحسب المصدر نفسه، يمكننا توطين إمارة تكرور على الضفة اليسرى لنهر السنغال، وهي بذلك تقابل مجال صنهاجة اللثام على الضفة الأخرى، خاصة قبيلة جدالة «آخر الإسلام خطة»^(٤٥) وأقربها لبلاد السودان.

وكان بديهيًا بحكم القرب الجغرافي من المسلمين، أن تكون تكرور من أولى المناطق السودانية التي اخصبها الإسلام. فهل تم ذلك عن طريق الفقهاء والدعاة المسلمين، أو أنه جاء كنتيجة لاحتكاك وتفاعل أهل تكرور مع صنهاجة المجاورين لهم من الشمال؟

(٤٣) نستحضر كلام ابن خلدون عن إسلام صنهاجة.

(٤٤) البكري، ص ١٧٢.

(٤٥) م. س. ن. ص.

لا نملك شهادة صريحة بهذا العدد، على أن توفر كل من أودغشت وغانة (العاصمة) على المساجد والفقهاء وحملة العلم والمعلمين للقرآن^(٤٦)، يحملنا على الاعتقاد في أن تكرور كانت تعرف الوضعية نفسها وذلك على اعتبار قربها من المدينتين.

كما أن تحالف رئيس تكرور مع يحيى بن عمر اللمتوني ضد جدالة عند مخالفة هذه الأخيرة لعبدالله بن ياسين سنة (٤٤٨ هـ / ١٠٥٧ م)^(٤٧)، يحيلنا على عمق الروابط التي تجمع بين تكرور وملتونة. وإذا كنا لا نستبعد بحكم هذه العلاقة، أن تكون ملتونة وراء إسلام أهل تكرور، فإننا نعتقد أن دور جدالة في هذه القضية، شكل العامل الحاسم، وذلك بالنظر إلى قربها من التكرور وتفاعلهما اقتصادياً وبشرياً.

ویرجع تاريخ اعتناق أهل تكرور للإسلام، إلى الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، أي قبل قيام الحركة المرابطية. وهذا ما نستخلصه من كلام البكري عن مدينة تكرور: «وأهلها سودان وكانوا على ما سائر السودان عليه من المجرسية وعبادة الدكاكير والذكور عندهم الصنم حتى وليهم ورجابي بن رابيس فأسلم وأقام عندهم شرايع الإسلام وحملهم عليها وحقق بصايرهم فيها وتوفي وارجابي سنة اثنتين وثلثين وأربع مائة (٤٣٢ هـ / ١٠٤٠ - ١٠٤١ م) فاهل تكرور اليوم مسلمون»^(٤٨).

بعد إسلام أهل تكرور، عمل وارجابي بن رابيس على الدعوة للإسلام في مدينة سلي القريبة منه. ونحن لا نعلم حقيقة العلاقة التي تربطهما، على أن قبول ملك سلي^(٤٩) لدعوة وارجابي دون تردد، يدفعنا إلى القول إن المدينة كانت خاضعة لإمارة تكرور أو متحالفة معها.

ولا ريب أن الفقهاء والدعاة والتجار المسلمين كان لهم دور أساسي في تهيب أهل سلي لقبول الإسلام واعتناقه. وإلا ما كان الأمر ليتم بتلك السرعة والبساطة. أكثر من ذلك، نجد أهل سلي مباشرة بعد إسلامهم، يعملون على نشر الإسلام في القرى والمدن الوثنية القريبة منهم والمتابعة لملكية غانة، خاصة في مدينة قلنبوا التي لا تبعد عن سلي أكثر من مسيرة يوم واحد^(٥٠).

(٤٦) البكري، ص ١٥٨ و ١٧٤.

(٤٧) البكري، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٤٨) م. س. ص. ١٧٢.

(٤٩) كثيراً ما تلقب المصادر حاكم مدينة سدراتية بـ «الملك» ولهمل من المدينة «ملكة». وقد أثرت الاحتفاظ بهذه المصطلحات مع توضيح دلالتها كلياً أمكننا ذلك. ونعتقد أن الشكل ليس في المصطلح وإنما في دلالاته التي يكتسبها. ونستحضر بهذا العدد ميل المؤرخين العرب إلى الآن إلى استعمال عبارة «ملوك الطوائف» وتوظيفها في حق حكام لم تكن سلطة الواحد منهم في كثير من الأحيان، تتجاوز أسوار المدينة التي يحكمها.

انظر: عبدالواحد المراكشي: «المعجب»... ص ١٠٢ - ١٠٥.

(٥٠) البكري، ص ١٧٢.

وبقدم لنا نموذج عملية انتقال الإسلام من صنهاجة إلى تکرور ومنها إلى سلي والمناطق المجاورة لها، صورة حية عن دينامية الإسلام بالمنطقة. وبذلك يمكننا القول إنه بمجرد ما تمس ظاهرة الإسلام منطقة معينة، تصبح مسؤولة عن نشره في هوامشها. على هذا الأساس فإن سيرورة انتشار الإسلام ببلاد السودان لا ترتبط فحسب بالموجة العربية ثم الموجة البربرية كما اعتقد يوسف كيوك، وإنما كذلك بالموجة السودانية. وحينما نتحقق من هذه الظاهرة يصبح الكلام عن الموجات شيئاً غير ذي معنى^(٥١).

نعود لتتبع وضعية الإسلام ورصده بالمناطق المجاورة لإمارة تکرور. حيث تكشف لنا قصة المهاداة بين ملك الفرويين الوثني وأحد الملوك المسلمين المجاورين له - وكلاهما من السودان -، أن الملك الوثني كان له إلمام ببعض القواعد التشريعية في الإسلام، مثل تحديد الإسلام لعدد الزوجات الشرعيات^(٥٢).

ونرى أن مثل هذه الحالة، يمكنها أن تتميز بوجود فقهاء يعملون بجانب الملك (=الأمير) الوثني في تسيير شؤون مقاطعته، من ثمة أمكنه التعرف على الإسلام ومبادئه. واستعانة الحكام السودانيين الوثنيين بالفقهاء لا يشكل حالة استثنائية في بلاد السودان، ذلك أننا سنصادف نماذج مماثلة في الإمارات الأخرى، مما يعني أن الحالة تمثل ظاهرة عامة.

- إمارة التکرور بين البكري ودولافوس:

من التأثيرات السلبية المتولدة عن الاعتقاد في الغزو المراهبي لمملكة غانة، كون الباحثين لم يتمكنوا من النفوذ إلى عمق نصوص الإدريسي عن بلاد السودان. والسبب في ذلك أنهم كانوا يقرؤونه بتصور مسبق - سطره موريس دولافوس ورسمه يوسف كيوك -، مفاده أن مملكة غانة قد انهارت منذ هجوم المراهبين عليها سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م). هكذا ضاع تاريخ غانة كما ضاع تاريخ تکرور ولم يعد أحد يتحدث عنها أو يلتفت إليهما بعد القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، أي بعد شهادات البكري^(٥٣).

ولعل إدوارد كار كان على حق عندما استشهد بمقولة (أو كشتوت): «التاريخ هو تجربة المؤرخ إنه ليس من

(51) Cuoq J., "Histoire de L'Islamisation"... p. 4-6.

(٥٢) مفاد القصة، أن الملك المسلم أرسل هدية لملك الفرويين الوثني، فهداه هذا الأخير بمادة نباتية مقوية للجسار. كان لها وقع عند الملك المسلم الذي أرسل يطلب الاستزادة منها، فكان جواب الملك الوثني: «إن المسلمين لا يحل لهم من النساء إلا القليل وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدرا». أن لا تقدر على إسلاك نفسك فتأتي بما لا يحل لك في دينك». انظر البكري، ص ١٧٤.

(٥٣) انظر مناقشتنا لنظية الغزو المراهبي في الفصل الثالث من هذا الباب.

صنع أحد باستثناء المؤرخ وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه^(٥٦). وقد صنع لنا دولا فوس هذا التاريخ، ونهالك على تصورات وقراءاته للنصوص العربية، باحثون عرب وأعاجم، فهل يحق لأحد بعد هذا، أن يستهين بسلطة الكتابة التاريخية الاستعمارية وعبقريتها^(٥٧)؟

إن مدينة تكروم التي حدثنا عنها البكري سنة (٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م) ستستطوع كثيراً في عهد الإدريسي. فقد أصبحت عبارة عن سلطنة إسلامية على غاية الأهمية من الناحية السياسية في بلاد السودان، إذ امتد نفوذها جنوباً في اتجاه مناجم الذهب قرابة ٤٠٠ كم (١٢ مرحلة)، وبذلك أصبحت مدينة بريسي خاضعة لسلطتها. وقد كانت بريسي (= برسي) التي توجد غرب غياروا تابعة لمملكة غانة في عهد البكري، أما مدينة سلي التي لم تكن نعرف طبيعة علاقتها بالتكروم، فقد أصبحت - في عهد الإدريسي - من عمالة السلطان التكروري^(٥٨).

وتدلنا هذه المعطيات على مدى انتشار الإسلام في المناطق الجنوبية التي أصبحت تابعة لسلطنة التكرور، وهذا المجال محاذ ومتصل بمجال قبائل الملم (المندينغ)^(٥٩). كما تؤكد لنا المعطيات نفسها حدة الصراع والتنافس بين مملكة غانة وسلطنة التكرور على مناجم الذهب والمسالك المؤدية إليها. وقد امتد التنافس بينهما ليشمل الجانب الديني. وهذا ما نلمسه من خلال رغبة ملك غانة في الانتساب لآل البيت، واتخاذ أمير (أو ملك) التكرور لقب السلطان^(٦٠). الشيء الذي يعكس لنا مدى تطور الإسلام في الجزء الغربي من بلاد السودان، فيما بين عهد البكري وعهد الإدريسي. وستتطور هذه الحالة في خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، حيث يذكر ابن سعيد: «وأما في عصرنا [سنوات ٦٧٠ - ٦٨٥ هـ] فما على شاطئ النيل [نهر السنغال] من بلاد التكرور مدينة إلا وقد دخلها الإسلام وجميعها لسلطان التكرور»^(٦١).

مؤدى القول، فقد شكلت سلطنة التكرور المسلمة إحدى الوحدات السياسية الهامة في بلاد السودان، لا تقل في شيء عن مملكة غانة على المستوى السياسي. وقد كان لها دور هام في نشر الإسلام بين قبائل الملم - أو الماندينغ حسب الاصطلاح الحديث - التي ستؤسس إمبراطورية مالي.

(٥٤) كار (ادوارد): «ما هو التاريخ؟» بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م، ص ٢٢ ترجمه ماهر كياي وبار عفرأ.

(٥٥) تلعب إلى الدراسات التي تستغف بكتابات دولا فوس بنوع من الاستهزاء وفي الآن نفسه تعيدها وهي لا تعي حالتها.

(٥٦) الإدريسي، ص ٣ - ٤.

(٥٧) يذكر البكري (ص ١٧٧) والإدريسي (ص ٤)، أن أهل تكروم كانوا يتصلون بقبائل الملم ويستقرنهم، ولكن أساساً لشراء الذهب منهم.

(٥٨) الإدريسي، ص ٣ - ٤.

(٥٩) ابن سعيد، ص ٩١. وستعود لمناقشة نص ابن سعيد هذا في الفصل الأول من الباب الثاني.

- الإسلام في مملكة غانة:

غير بعيد عن منطقة تكرور في اتجاه الشرق، تقع عاصمة مملكة غانة. وعلى الرغم من أن الدراسات التاريخية والأركيولوجية لم تهتد بعد لقول فصل في تعهد موقعها، فإن جلها يمنع نحو مطابقة مدينة غانة التي تتحدث عنها المصادر العربية بمدينة قومي صالح التي توجد جنوب شرق موريتانيا الحالية^(٦٠).

كثيراً ما تم ربط إسلام مملكة غانة بالفتح المرابطي لعاصمتها سنة (٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م)، بيد أن كلام البكري عن حضور الإسلام والمسلمين بالعاصمة وغيرها من مناطق المملكة قبل الغزو المرابطي المزعوم، يزرع هذا الرأي السائد.

ذلك أن جل المؤشرات التي تطرحها الشهادات المصدرة تؤكد لنا أن البلاد كانت تعيش في خلال الثلث الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) مرحلة انتقالية، تعهد لتعميق وترسيخ الإسلام بين أهل غانة.

فعلى مستوى السلطة الحاكمة، نجد سلوكاً يعبر بوضوح عن موقفها من الإسلام والمسلمين. يقول البكري عن الملك بيسي الذي توفي عام (٤٥٥ هـ / ١٠٦٣ م): «كان محمود السيرة محباً للعدل مرشداً للمسلمين»^(٦١). أما ابن أخته الذي خلفه في الحكم^(٦٢)، فقد كان يعتمد على المسلمين أساساً في تسيير دواليب الحكم، حيث كان يتخذ تراجمته وصاحب بيت ماله وأكثر وزاركة منهم^(٦٣).

بموازاة مع ذلك، كان ملوك غانة يعفون المسلمين - احتراماً وتقديراً لهم - من التزام المراسيم التقليدية في التوبة والسلام أثناء الاستقبالات الملكية: «فإذا دنا أهل دينه منه [الملك] جثوا على ركبهم ونشروا التراب على رؤوسهم فتلك تحيتهم»^(٦٤) له أما المسلمون فكانوا سلامهم عليه تصفيقاً باليدين^(٦٥).

ولا يختلف سلوك الحكام عن سلوك المجتمع الغاني إزاء الإسلام والمسلمين. ويبقى وصف البكري

(60) Mauny R., "Les Siècles Obscurs"..., p. 147-8.

(٦١) البكري، ص ١٧٤.

(٦٢) التقليد السوراني يجعل من ابن أخت الملك هو المرشح لولاية العهد. وقد تعددت الإشارات المصدرة لهذه الظاهرة. انظر: ابن حوقل، ص ١٦١. البكري، ص ١٧٥. ابن خلدون: ج ٦، ص ٤١٤.

(٦٣) البكري، ص ١٧٥.

(٦٤) لقد استمر هذا التقليد عند السودانيين في بحجة ملوكهم طيلة العصر الوسيط، أي حتى بعد قيام الإمبراطوريات السودانية المسلمة. وجل المصادر العربية أشارت لهذه الظاهرة. ويذكر محمود كعت أن أحد الفقهاء السودانيين قد أعاب على سلطان السنين أسكيا داود (٩٥٥ - ٩٩١ هـ) احتفائه بهذا السلوك في بلاطه. انظر «تاريخ الفتاش»، ص ١١٤.

(٦٥) البكري، ص ١٧٦. وهو لا يميز لنا ما إذا كان هؤلاء «المسلمون» من السودان أصلاً أو من البشائر (العرب أو البربر).

لمدينة غانة العاصمة، نموذجاً وشهادة فريدة عن تعايش المسلمين والسودانيين، كما أنه يدلنا على دينامية الفقهاء في نشر الإسلام، ورغبة أهل غانة في التعرف على الدين الخنيف. يقول جغرافيتنا:

«ومدينة غانة مدينتان»^(٦٦) سهلتيان أحدهما المدينة التي يسكنها المسلمون وهي مدينة كبيرة فيها إثنان عشر مسجداً^(٦٧) أحدها يجتمعون فيه ولها الأئمة والمؤذنون والرايون وفيها فقهاء وحملة علم [...] ومدينة الملك على مسافة ستة أميال (١١ كم) من هذه وتسمى بالغابة والمساكن بينهما متصلة [...] وفي مدينة الملك مسجد يصلي فيه من يفد عليه من المسلمين»^(٦٨).

وإذا كانت الظروف قد ساعدت على استقرار المسلمين في العاصمة وغيرها^(٦٩)، فإن مدناً ومناطق أخرى، لم تعرف الوضعية نفسها، بيد أن أهلها كانوا يتطلعون لرؤية المسلمين بين ظهرانيهم. ونلمس ذلك بوضوح من خلال سلوك أهل بلد غرنثيل، حيث كانوا يحتفون بالمسلمين و«يكرمونهم ويخرجون لهم عن الطريق إذا دخلوا بلادهم»^(٧٠).

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل حالتنا هاته: كيف يمكن أن نفهم الموقف المزدوج للملك غانة؟ إذ في الوقت الذي نجدهم يفتحون صدرهم للمسلمين ويمكنونهم من المناصب السامية في إدارة الدولة، ويسمحون بتشديد المساجد، حتى يتسنى للمسلمين إقامة شعائهم الدينية بعلانية وبكل حرية، ويشجعون الفقهاء وحملة العلم على ممارسة نشاطهم بين السودانيين، في الوقت نفسه كان الملكان الغانيان (بسي وتنكامين) ما يزالان يحتفظان ويتمسكان بالمعتقدات الوثنية، ولم يعتنقا الإسلام بعد^(٧١).

ودون أن نقطع في الأمر، فإننا لا نشك في أن المسلمين المتواجدين بالعاصمة أو البلاط لا بد أنهم قد عرفوا بسي وتنكامين بالإسلام ودعوهما لاعتناقه^(٧٢). فما الذي حال دون الاستجابة لدعوة المسلمين هل كانا ينتظران من الفقهاء والدعاة أن يهيؤوا المجتمع الغاني أولاً، ثم يأتي إعلانهما عن اعتناق الإسلام بعد

(٦٦) إن تشكل الحضارة السردانية من مدينتين يعتبر من الظواهر المتميزة في التاريخ الحضري لبلاد السودان، وفضلاً عن غانة هناك مدينة كركو، وصغافنة، وسلي وغيرها. انظر: البكري، ص ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣.

(٦٧) تدلنا الاختبارات الأركيولوجية (كربون ١٤ (C)) على أن أقدم المساجد في غانة العاصمة تعود إلى نهاية القرن ١٣ هـ / ٩ م. انظر: Cuoq J., "Histoire de L' Islamisation" ... p. 43, note 108.

(٦٨) البكري، ص ١٧٥.

(٦٩) مثل مدينة قياروا أو برشي. انظر البكري، ص ١٧٧.

(٧٠) م. ن. ص. ٧٠.

(٧١) عن المعتقدات الوثنية لدى ملوك وأهل غانة، ينظر البكري، ص ١٧٤ - ١٨٠.

(٧٢) قارن مع تساؤلات يوسف كبروك حول هذه القضية، حيث يبدو أن آتية التحولية قد استنفدت قوتها. أو أجبرت على ذلك. انظر:

- Cuoq J., "Histoire" ... p. 12.

ذلك؟ ربما، لأن ذلك سيجنب الملك في حالة اعتناقه للإسلام علانية، الاصطدام بالتقاليد الوثنية التي تمثل المرجع الشرعي فيما يتمتع به الملك من سلطة مادية ومعنوية. والتخلي عنها يعني حرمانه من المكتسبات التي تخولها له، ومنها حرمان ابن أخته من الملك^(٧٣).

لا نستبعد هذا الطرح، أكثر من ذلك، ربما يكون بوسي وتنكاهن قد اعتنقا الإسلام بالفعل، وهذا ما يبرر تعاطفهما مع الإسلام والمسلمين، لكنهما كانا يخفيان أمرهما. ودخل هذه الحالة يتطرق لها البكري في كلامه عن قنمر بن بوسي ملك (أمير) مدينة الوكن السودانية، حيث يقول عنه: «إنه مسلم يخفي إسلامه»^(٧٤).

ومهما يكن من هذا الأمر، علينا أن لا نتغافل دور العامل الزمني في قلب الأفكار والمعتقدات، وأن نقدر هذا المعطى في معالجة القضية. ولا حاجة للتذكير بأننا ما زلنا نعيش المرحلة الجينية لحضور الإسلام بالسودان.

- إسلام ملك ملل:

حسب البكري يوجد بلد ملل جنوب مملكة غانة، والمسافة الفاصلة بين عاصمتيهما - يضيف الإدريسي - نحو ١٢ مرحلة^(٧٥). قبل مساعلة نص البكري واستنطاقه نتركه يفصح عن الظروف التي اكتشفت إسلام ملك ملل (إمارة):

«وملكهم [يقصد ملك بلد ملل] يعرف بالمسلماني وإنما سمي بذلك لأن بلاده أجذبت عاماً بعد عام فاستسقوا بقرابينهم من البقر حتى كادوا يفنونها ولا يزدادون إلا قحطاً وكان عنده ضيف من المسلمين يقرأ القرآن ويعلم السنة فشكوا إليه الملك ما دهمهم من ذلك فقال له أيها الملك لو آمنت بالله تعالى وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه الصلاة والسلام وأقررت برسالته واعتقدت شرائع الإسلام كلها لرجوت لك الفرج بما أنت فيه وحل بك، وأن تعم الرحمة أهل بلدك وأن يحسدك على ذلك من عاداك وناواك. فلم يزل به حتى أسلم واخلى نيته وأقرأه من كتاب الله ما تيسر عليه وعلمه من الفرائض والسنن ما لا يسع جهله. ثم استنابه في ليلة جمعة فامرّه فطهر فيها طهراً سابغاً وألبسه المسلم ثوب قطن كان عنده،

(٧٣) وتسير رواية «تاريخ الفتاش» التي أقرناها سابقاً (هامش ٦٤) - التي تتعلق بانتقاء الفقيه لاسكيا داوود سلطان السنغين - في الاتجاه نفسه. ذلك أنها تبين أن السلطان لكي يحتفظ بهيئته أمام رعيته، كان مجبراً على التصديق ببعض التقاليد الاجتماعية السودانية.

(٧٤) البكري، ص ١٧٩.

(٧٥) البكري، ص ١٧٨. الإدريسي، ص ٦.

وبرز إلى رهوة من الأرض فقام المسلم يصلي والملك عن يمينه يأتّم به فصلًا من الليل ما شاء الله والمسلم يدعو والملك يؤمن فما انفجر الصباح إلا والله قد عمّهم بالسقي فامر الملك بكسر الدكاكير وإخراج السحرة من بلاده وصح إسلامه وإسلام عقبه وخاصته. وأهل مملكته مشركون فوسموا ملوكهم منذ ذاك بالمسلماني^(٧٦).

ولكن شككتنا في صياغة القصة أو حبكة^(٧٧)، فإن الوقائع التي تستعرضها تسامر ما رأيناه سابقاً سواء في حديثنا عن الإسلام بتكرور أو مملكة غانة.

وأول ما يثير انتباهنا، وجود الضيف المسلم في البلاط^(٧٨) وذلك قبل إعلان الملك عن إسلامه. وسواء كان مجيء الفقيه للمنطقة (بلد ملل) برغبة شخصية بهدف الدعوة للإسلام، أم جاء يطلب من الملك نفسه، ففي كلتا الحالتين، نسجل اطمئنان السودانين له، وإلا ما كان للملك أن يلتجئ إليه لحل المعضلة التي ألت بهلاده.

ونستحضر بهذا الصدد، دور المسلمين في إدارة شؤون مملكة غانة وحضورهم الكثيف - نسبياً - بين أهاليها. والنموذج الذي نعالجه، يقدم صورة مشابهة، لا تختلف عنها في شيء، سوى في عدد حضور المسلمين. إذ النص لا يشير إلا لفقيه واحد، وفوق ذلك ما يزال يمتهر ضيفاً، الشيء الذي يفسر وقوف الإسلام عند باب قصر الملك لا يتجاوزه، في حين بقي أهل المملكة مشركين.

لقد أكدنا سابقاً على ضرورة اعتبار العامل الزمني في قلب الأفكار والمعتقدات^(٧٩)، ونضيف هنا عامل العدد، إذ هو الآخر يساعدنا في فهم انحصار الإسلام بين جدران القصر، وعدم انتشاره بين رعايا الملك.

بناء على ما تقدم، فإن أحداث القصة سواء كانت صحيحة أو متكلفة، فالأمر لا ينطوي على أهمية قصوى بالنسبة للدلالة التاريخية للرواية، فكما أبهرنا، كان الفقيه موجوداً في بلاد الملك « يقرأ القرآن

(٧٦) البكري، ص ١٧٨.

(٧٧) لأن اسم ابن خلدون يارس سلطة سحرية على الباحثين، فعلينا أن نشمن رواياته ونعطى ما عداها، وجل الباحثين اليوم يشكون في رواية البكري هاته. انظر:

- Triad. J. L., "Quelques remarques sur L. 'Islamisation du Mali des origines à 1300" B. IFAN. T. XXX, n° 4, 1968.

- Cuoq. J. "Recueil"..., p. 103, note 1.

(٧٨) النص لا يشير إلى ذلك صراحة، لكننا نرجعه على اعتبار استعمال البكري لكلمة «ضيف». بموازاة مع ذلك، فإن اقتصار انتشار الإسلام على الملك وحاشيته يدلنا على أن الفقيه الضيف كان يعمل أساساً في البلاط.

(٧٩) راجع ص ١١٩.

ويعلم السنة قبل وقوع الحادثة التي شكلت السبب المباشر - حسب النص - في اعتناق الملك وعقبه وخاصته للإسلام.

على هذا الأساس، فإن عناصر رواية البكري تملك مصداقية معتبرة، ولا نرى ضرورة لنفيها حتى ولو كان بناء الرواية ينزع بنا نحو عالم الأسطورة.

وبالنسبة لزمن الحدث يظهر من صياغة البكري التي تميلنا إلى الماضي، وكذا من خلال بعض العبارات التي استعملها (يعرف بالمسلماني، لأن بلاده أجدبت عاماً بعد عام، وكان عنده ضيف... إلخ)، إن إسلام ملك ملل يعود بالتقريب إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، ولا داعي للتعلم بالتاريخ الذي حدده م. دولاغوس وهو سنة (٤٤٢هـ / ١٠٥٠م)^(٨٠)، وتبناه بعده المؤرخون.

لقد عاجلنا نص البكري من الناحية الشكلية (التوثيقية)، وأبرزنا مدى مصداقية الرواية. وسنعود لمناقشة واستغلال مضمون النص من الوجهة التاريخية عند حديثنا عن إمبراطورية مالي المسلمة.

- الإسلام في كوكو^(٨١)؛

تقع مدينة كوكو عند بداية الشنية الثانية لنهر النيجر، وهو لا تبعد عنه بأكثر من ستة كيلومترات، وتعتبرها البحوث الأركيولوجية من أقدم الحواضر السودانية^(٨٢). ومثل مدينة غانة تتكون كوكو من مدينتين، ما تزال بعض آثارها قائمة إلى الآن. ونظراً لموقعها المتميز فقد اتخذها السنغوني عاصمة لإمارتهم - بعد كوكيا - وذلك منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على الأقل. وستظل المدينة كذلك إلى حين انهيار الإمبراطورية السنغائية التي قامت في بلاد السودان على أنقاض إمبراطورية مالي في خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي).

ونفيدنا المصنفات الجغرافية، أن منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر (حيث توجد كوكو) كانت ترتبط بإفريقية عبر الجادة الصحراوية التي تصل كوكيا بالقيروان مروراً بتادمكة السوق^(٨٣).

(80) Delafosse. M, "Haut - Sénégal - Niger", (1972), T. II, P. 175

(٨١) تتفق المصادر العربية في رسم شكلها، وتستعمل المصادر السودانية اسمين آخرين للدلالة على مدينة كوكو: ثار وهو الاسم الذي تتداوله الأبحاث الأعجمية، والثاني «كاغ أو ثاغ». ويضيف «تاريخ الفتاش» ص ٤٥: «وفي اسم كاغ لغتان كاغ وكوكو».

(٨٢) انظر:

- Mauny. R, "Tableau"..., p. 112 - 113.

- Rouch. J, "Contribution à L'Histoire des soughay", Mémoire de L.T.F.A.N, n° 29, p. 172.

(٨٣) البكري، ص ١٨١.

من ثمة كان لإفريقية الدور الأساس في انتقال التأثيرات الإسلامية إلى هذا الجزء من بلاد السودان^(٨٤).

ذلك أنه منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، كان تجار ودعاة وفقهاء إفريقية المالكيون يرتادون إمارة كوكو ومنهم من كان يستقر بها. الشيء الذي يدل على الفعالية الإيجابية التي كانت تطبع علاقات المسلمين بأهل كوكو. وفي خلال القرن الموالي يطلعنا المهلبى^(٨٥) (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠م) على ثمرة هذا التفاعل حيث تدلنا روايته على أن الإسلام انتشر بين أكثر أهل كوكو وأصبح ملك البلاد يظهر رعيته به.

أكثر من ذلك صار البزركانيون^(٨٦) لا يملكون عليهم أحداً من غير المسلمين، ويضيف البكري أنه: «إذا ولي منهم ملك دفع إليه خاتم وسيف ومصحف يزعمون أن أمير المؤمنين بعث بذلك إليهم»^(٨٧).

قد يكون اتصالهم بأمر المؤمنين هذا، مجرد زعم كما يذكر البكري، بيد أننا وإن صدقنا الرواية، لا يمكن إلا أن نخمن هويته: هل المقصود به الخلافة الأموية بالاندلس أم الخلافة الفاطمية؟

نترك المسألة جانباً، ونسجل الحضور المبكر للإسلام في كوكو، وسبق البزركانيين إلى اعتناقه قبل غيرهم من القبائل السودانية. إذ يمكننا انطلاقاً من شهادتي المهلبى والبكري، أن نصعد بالظاهرة، إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

بيد أن بعض المؤرخين، وآخرهم يوسف كيوك، لا يأخذون بالشهادتين الأنفتين، ويرون أن بداية انتشار الإسلام بين أهل كوكو (البزركانيين)، يعود إلى الربع الأخير من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). ويستند كيوك – الذي أظهر حماساً وقدرة على التحليل أكثر من غيره في معالجة وتبرير هذا الطرح – على الرواية الشفوية التي دونها عبدالرحمن السعدي، وأخرى لمؤرخ مجهول من القرن ١١هـ / ١٧م^(٨٨).

(٨٤) للملكي: «رياض النظم»، ج ١، ص ١٨٢، ١٨٦، ٢٨٢، ٤٤٩.

ج ٢، ص ١٠٢، ٢٨٤.

(٨٥) آثار المهلبى ضائعة، وقد وردت إشارته تلك عند: باقوت الحموي: «معجم البلدان»، بيروت: دار صادر ١٩٧٦م، ج ٤، مادة: كوكو، ص ٤٩٥.

(٨٦) البزركانيون هم أهل كوكو. انظر: البكري، ص ١٨٣.

(٨٧) م. س. د. ص. نعلم أن محمد بن يوسف الوراق شكل أحد مصادر البكري. وعلى الرغم من أنه لا يصرح لنا بأنه نقل عنه بخصوص كوكو، نعتقد أن البكري كان يصدر في كلامه عن المدينة عن نصوص الوراق التي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

(٨٨) انظر:

- Cuoq J., Histoire de L'Islamisation..., p. 133 - 134.

تستعرض الرواية الأولى شجرة ملوك سنغاي قبل الاسكيني^(٨٩)، ويضيف مؤرخ تنبكت، أن الملوك الأوائل منهم لم يعتنقوا الإسلام (وعددهم أربعة عشر)، إلى أن جاء زاكسي « يقال له مسلم دم معناه أسلم طوعاً بلا إكراه رحمه الله تعالى وذلك سنة أربعمائة [٤٠٠ هـ] من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم »^(٩٠).

وحتى تصبح الرواية مساهمة لتصوير كيوك، ينبغي أن نجعل من مؤرخ تنبكت غير قادر على التمييز بين السنة والقرن. وبذلك فعبد الرحمن السعدي يقصد القرن الخامس الهجري وليس سنة أربعمائة كما ورد في النص. وتأتي الرواية الشفوية الثانية التي ترجمها للفرنسية كل من دولافوس وهوداس والحقاها كذيل على « تاريخ الفتاش » لتدعم موقف الأطروحة^(٩١). ومفادها أن إسلام أول ملك سنغاي، قد تم في العقود الأخيرة من القرن الخامس الهجري^(٩٢).

نعم، إن عبد الرحمن السعدي مؤرخ سوداني « محلي »، لكن ذلك لا يهبط دليلاً منهجياً كافياً على مصداقية روايته، ويكفي أن نعلم أنها متأخرة عن الحدث بأكثر من ستة قرون لكي نشكك في قيمتها وقد هنا سابقاً أن جل الروايات الشفوية التي دونها السعدي، والمتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال القرنين الثامن والتاسع من الهجرة (١٤ - ١٥ م)، تتسم بنوع من الاضطراب والغموض، فما أدرانا بما سبقهما!

لنتجاوز هذا الاعتراض العام، ولنعتبر رواية السعدي، وهي غير بعيدة عن الواقع، لكن إن قمنا بمضمونها بما نريده له وليس بما تفصح عنه، فذلك شيء يتجاوز حدود لعبة التأويل، وصناعة التاريخ. وليس في « تاريخ السودان » ما يحملنا على الاعتقاد في أن صاحبه يقصد القرن الخامس وليس سنة أربعمائة للهجرة. فمؤرخ تنبكت يميز جيداً بينهما^(٩٣).

أما الرواية الشفوية التي دونها دولافوس وهوداس مترجمة إلى اللغة الفرنسية دون توثيق للنص الأصلي، فيمكن - تجاوزاً - الاستئناس بها، إلا أن الاستناد إليها يصبح عملاً مرفوضاً على الأقل منهجياً.

(٨٩) تعاقب على حكم السنغين ثلاث أسر: أسرة « ذاء » التي حكمت خلال الفترات السابقة عن سنة ١٢٧٥ م، وأسرة « دن » (١٢٧٥ - ١٤٩٣ م) وأسرة الاسكيني (١٤٩٣ - ١٥٩١ م).

(٩٠) عبد الرحمن السعدي: تاريخ السودان، ص ٣.

(91) Cuoq J., "Histoire...", note 318 et p. 133.

(92) "TARIKH EL - FETTACH", deuxième appendice p. 332-341.

انظر على الخصوص ص ٣٣٢ و ٣٣٣. ونجد الإشارة إلى أن هذا الذيل هو لؤلك مجهول كُتبه فيما بين (١٦٥٧ - ١٦٦٩ م)، إلا أن محققنا ومترجمي « تاريخ الفتاش » لم يشيئا متن النص العربي الأصلي لطروف خاصة حسب قولهما.

(٩٣) نعتقد أن المؤرخين الذين شككوا في قدرة السعدي على التمييز بين السنة والقرن قد نسوا أو تأسروا بأنه كان كاتباً في عهد الهاشوات وأنه كتب « تاريخ السودان » بالعربية وليس الفرنسية.

ومعطي القول، فإننا نستغرب كيف أمكن ليوستف كيوك وغيره، اعتماد مثل هذه الروايات الشفوية، وبقراءاتهم الخاصة لها، في المقابل تم تهميش كلام المهلبلي والبكري المعاصرين للحدث^(٩٤).

مع أن المسألة، لا تتطلب كل هذه التمحكات بالرواية الشفوية، فنحن نعلم أن وصول الإسلام ورسوخه بإفريقية، متقدم من الناحية الزمنية مقارنة مع المخرئين الأوسط والأقصى اللذين ساهما في إسلام تكرر وغانة وغيرهما من المناطق المتصلة بهما. وبحكم ارتباط إفريقيا واتصالها ببلاد كوكو، فقد كان طبعياً أن يعتنق البزر كانيون الإسلام قبل غيرهم من السودانيين.

ففي الوقت الذي تم فيه تحول صنهاجة للثام للإسلام في القرن (٨٣ / ٩ م) كما أخبرنا ابن خلدون، كان دعاة إفريقية وفقهاؤها – المالكيون وفقهاؤها وغيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى – يمارسون نشاطهم بين أهالي بلاد كوكو. وكان لمدينة تادمكة في هذا الإطار دور يوازي الدور الذي لعبته مدينة أودغشت في تقدم الإسلام نحو تكرر وغانة، ذلك أنها لم تكن تبعد عن كوكو سوى بتسعين (٩) مراحل^(٩٥).

إننا بمعالجة القضية من الناحية الزمنية، نكون قد أبرزنا الوجه الظاهر منها، وهو غير كاف لاستكناه عمق التصور الذي يطرحه يوسف كيوك ومن جاراه. إذ ماذا يعني أن نثبت تاريخياً، أن البزر كانيون اعتنقوا الإسلام في نهاية القرن الرابع الهجري أو نهاية الذي يليه؟ لا شيء ذو أهمية بالغة، خاصة وأننا ما نزال نعيش المرحلة الجنينية لحضور الإسلام ببلاد السودان، حيث المعتقدات الوثنية ما تزال تتحكم بقوة كما تشهد على ذلك نصوص البكري نفسه^(٩٦). بموازاة مع ذلك، فإننا بصدد معالجة ظاهرة (الإسلام ببلاد السودان) لا يرتبط تطورها ورسوخها بالزمن فحسب، وإنما بعوامل كثيرة ومتنوعة، سنأتي على رصد لها لاحقاً.

لهذا، سواء اعتنق جل سكان كوكو الإسلام في نهاية القرن الرابع أو بعد قرن من ذلك، فالمسألة لا تحمل في طياتها دلالات ذات أهمية بالغة في تاريخ مسيرة الإسلام ببلاد السودان.

(٩٤) تجدر الإشارة أن جل المؤرخين مثل (J. Rouch) و (R. Meuny) و (J. L. Trimard) و (J. Cuq)، كانوا يقدسون نصوص البكري عن بلاد السودان ويهللون الروايات الشفوية لأنها كانت تتحدث فقط عن جوانب اجتماعية وسياسية، لكن بمجرد ما ظهرت روايات شفوية عن الجانب الديني نفثوا أيديهم من البكري وأصبحوا يشككون في رواياتها
(95) Lewicki, T., "Quelques Extraits inédites Relatifs aux voyages des commerçants"... Rev. Folia. Orient. T. II. 1960, p. 6-7.

(٩٦) يقول البكري (ص ١٨٣) في كلامه عن كوكو: «وهي مدينتان مدينة الملك ومدينة المسلمين وملوكهم يسمى قننا نزيهم كزي السودان [...] وهم يعبدون الدكاكير كما تفعل السودان ويضرب بجلوس الملك الطبل ويرقص النساء السودانيات».

إذن، ما الذي يمكن أن يلغى استفراينا أمام تفضيل كيوك وغيرهم للرواية الشفوية على علاقتها - كما رأينا -، وعدم التفاته للمصادر الأخرى في قضية تحديد زمن إسلام أهل كوكو؟

إن تعلق كيوك بالرواية الشفوية في هذه القضية لا يستهدف تأخيراً زمنياً مقداره مائة سنة كما يمكن أن يعتقد، وإنما أساساً، محاولة تمهيد القارئ لاستقبال تصور آخر، ما فتئت الدراسات الأعجمية والعربية (للاسف) تتداوله بسذاجة، مفاده أن الإسلام ببلاد السودان اقتصر على الفئات الحاكمة دون بقية الرعية.

ذلك أننا عندما نقارن نصي للمهليبي والبكري، بالرواية الشفوية التي دونها السعدي، نلاحظ أن الجغرافيين المبرزين يتحدثان عن إسلام ملك كوكو وأكثر أهل البلاد، في حين يفصح نص السعدي عن شجرة ملوك سنغاي قبل مجيء الاسكيين، والقصد الأساسي عنده هو ترتيب تعاقبهم لا غير، وفي خلال استعراضه، أشار عرضاً إلى أول ملك سنغي اعتنق الإسلام. وتسير الرواية الشفوية التي دونها دولافوس وهوداس في الاتجاه نفسه، إذ هي الأخرى لا تتحدث إلا عن أول ملك سنغي اعتنق الإسلام، وذلك فيما بين سنة (٤٧١ و ٤٧٥ هـ / ١٠٧٩ - ١٠٨٢ م).

ومهما يكن من أمر هذه المسألة، فإن الإسلام سيعرف تطوراً ملحوظاً بين أهالي كوكو في خلال القرنين الخامس والسادس من الهجرة. وتقدم لنا شواهد قبور كاغ (كوكو) للملكية، شهادة بالغة الدلالة على مدى تأثير الإسلام في حياة البزركانيين. ذلك أن جل تلك الشواهد تحمل أسماء عربية للملوك سنغائيين، حكموا المنطقة فيما بين سنة (٤٩٤ - ٦٦٣ هـ / ١١٠٠ - ١٢٦٦ م). أكثر من ذلك نجد البعض من أولئك الملوك لئنحل أسماء الخلفاء الراشدين، مثل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب^(٩٧).

أخيراً، نسجل أن البكري في خلال استعراضه للحالة الدينية ببلاد السودان، كان واضحاً في كلامه ومقاصده، وهو عندما يشير إلى تحول أمير أو ملك سوداني للإسلام، فإنه لم يكن قط يقصد أن رعاياه قد أصبحوا بالضرورة مسلمين، عملاً بالقول المأثور: «الناس أو العامة على دين ملوكها»^(٩٨).

فالبكري يميز بين الأمرين جيداً، ويدرك متى يمكن استهلاكه ذلك المأثور. والنصوص التي قدمنا له عن إسلام تكرور وغانة وملل وكوكو، تنهض شهادة واضحة على ما نذهب إليه^(٩٩).

(97) Sauvaget, J., "Les Epitaphes royales de Gao", IFAN, XII 1950, pp. 418-440.

(٩٨) يمكن الاستئناس هنا. بإثارة ابن خلدون وتفسيره لهذا القول المأثور. انظر: «مقدمة العمدة» ص ١٤٧، ٢٩.

(٩٩) يبدو واضحاً أن يوسف كيوك كان يصدر عن هذا القول المأثور في الثقافة الإسلامية، وذلك أثناء تقييده لنصوص البكري ورواياته، التي، الذي جملة يستخلص ملاحظة متناقضة لما أثبتناه أعلاه. ورأيه ذلك، لا يجانب الصواب فيما يتعلق ببعض شهادات أصحاب مصادرتنا، لكنه لا ينسحب البتة على شهادات البكري كما اعتقد كيوك. انظر:

- Cuoq, J., "Histoire de L' Islamisation"..., p. 43 et 134.

- "Recueil"..., p. 17 note 1.

الفصل الثالث

مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المزابية

شكلت مملكة غانة أول تنظيم سياسي متطور عرفته بلاد السودان خلال العصر الوسيط. وإذا كنا نجعل الشيء الكثير عن أصولها التاريخية فإن الكتابات العربية - خاصة خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) - استطاعت أن تنتشلها من أعماق التاريخ المظلم إلى حيزه المضيء، الشيء الذي مكّننا من الوقوف على بعض التطورات التي عرفتھا المملكة خاصة في خلال القرنين الأخيرين من حياتھا.

وبعد أقل من عشر سنوات على وصف البكري (٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م) لأحوال المملكة ومظاهرها المثيرة - دون أن يلوح لنا بأي مؤشر عن قرب نهايتها - أعلن الباحثون رسمياً عن سقوط مملكة غانة في يد المرابطين وبذلك تم إجهاض أول تجربة سياسية سودانية متطورة على يد صنهاجة الشام سنة (٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م).

كيف تتداول الدراسات قضية نشوء مملكة غانة؟ وما هي الأبعاد الحقيقية لوصف البكري؟ وهل توافقنا المصادر المتوفرة على الانهيار المزعوم لمملكة غانة على يد المرابطين سنة (٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م)؟ أخيراً ما هي طبيعة علاقة الحركة المرابطية بمملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة؟

أولاً- غانة بين المصادر العربية والتصورات التاريخية:

١. المواقع وإشكالية النشأة:

باستقراء المعطيات التي تطرحها المصادر العربية والرواية الشفوية ومقارنتها، تمكن الباحثون من تحديد الإطار الجغرافي العام لمنطقة أوكرار التي تقوم عليها المملكة. وتم توطينها فيما بين نهر السنغال غرباً والنيجر شرقاً، وعلى حدودها الشمالية كانت تتحرك القبائل البربرية الصحراوية. وفي الفترة التي بلغت فيها مملكة غانة أوج قوتها تمكنت من مد نفوذها جنوباً لكنها لم تلامس قط مقدمة الغابات الاستوائية^(١).

إنها حدود تقريبية لمنطقة أوكرار، أي مجال انتشار شعب السراكولي حالياً، ولا ينبغي مطابقتها بالحدود الفعلية للمملكة أو لسلطة الملك الغاني إذ أن الحدود كانت دون هذه المساحة، ولحققتها تغييرات جوهرية فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السادس للهجرة، كان من بين إقرازاتها اقتطاع مساحات هامة خاصة في المناطق الشمالية الغربية، تكاد تعادل نصف المساحة التي رسمها ر.

(١) انظر الخريطة رقم: (٣)، ولان بما جاء عند ر. موتني في كلامه عن الحدود:

- Mauny R., "Tableau"..., p. 509 et "Les siècles Obscurs", P. 144-146.

موني لمملكة غانة^(٢).

لا نعرف على وجه الدقة، تاريخ نشأة مملكة غانة، ولا مؤسسيها الأوائل، غير أن الروايات التاريخية التي أوردتها كل من محمود كعت في « تاريخ الفتاش » وعبد الرحمن السعدي في « تاريخ السودان » فضلاً عن الرواية الشفوية المحلية، شكلت منطلقاً لعدد من التأويلات والتصورات، أشهرها تلك التي اقترحها موريس دولافوس وطورها فيما بعد ريموند موني (R. Mauny).

يعتقد دولافوس أن المؤسسين الأوائل لمملكة غانة، هم بيض من أصل سوري يهودي، نزحوا في منتصف القرن الثاني للميلاد من ليبيا إلى منطقة أوكار في إطار هجرات سلمية، جاءت نتيجة الاضطهاد الروماني لهم. وبعد استقرارهم بجانب السكان الأصليين (قبائل السنوكي)^(٣)، استطاعوا استيعاب عاداتهم، وتكيفوا مع ثقافتهم، ثم أخذوا تدريجاً في بسط نفوذهم إلى أن أصبحوا السادة الحقيقيين للبلاد. وبذلك تم لهم تأسيس مملكة غانة حوالي سنة ٣٠٠ ميلادية.

ويستبعد هذا التصور أن يكون الملوك الأوائل لمملكة غانة من أصل صنهاجي^(٤)، على أساس أنه لو كان الأمر كذلك لاكتده لنا عبدالرحمن السعدي باعتباره من أبناء المنطقة. ويضيف دولافوس أن ابن خلدون الذي يعتبر من أكبر علماء أنساب البربر، لم يكن له أن تفوته مثل هذه المسألة، إذ لو صح انتسابهم لصنهاجة، لسجله لنا في معرض حديثه عن غانة. لكن صاحب العبر لم يشر إلى القضية، واكتفى بنفي ما أثبتته الإديسي بخصوص انتساب ملوك غانة لعلي بن أبي طالب.

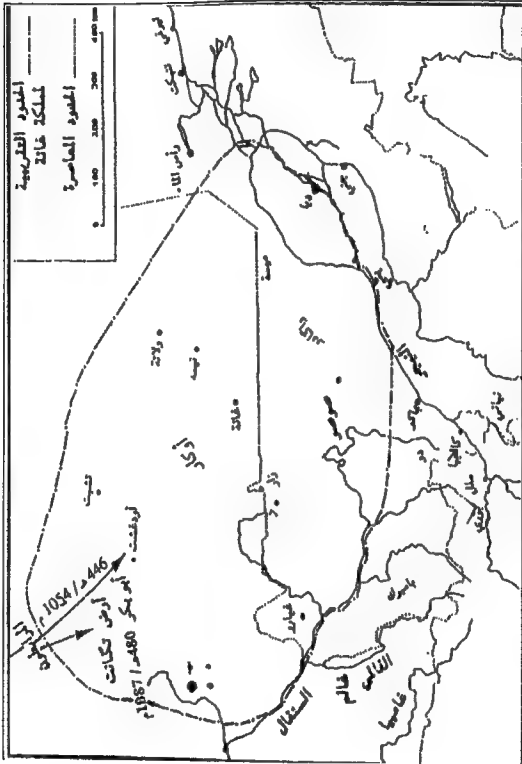
ويستمرسل دولافوس في تفسيراته موضحاً، أن هذه الأسرة البيضاء السورية اليهودية، قد استمرت في الحكم إلى نهاية القرن الثامن الميلادي، حيث استطاعت أسرة سوننكية سوداء من السيطرة على الحكم مستفيدة من الأوضاع المضطربة التي بدأت تعرفها البلاد آنذاك، ومستعينة بكثرة الجيوش التابعة لها.

(٢) لا شك أن ر. موني بذل مجهوداً جباراً في إخراج الخرائط المتعلقة بالرحلات السياسية السودانية (غانة، مالي، سنغالي)، لكنها ما تزال تحتاج إلى تنقيحات لها أهمية بالغة من حيث النتائج المترتبة عنها.

(٣) يؤكد مؤرخو تنبكت أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان في الأصل. انظر: « تاريخ الفتاش »، ص ٤٢. « تاريخ السودان »، ص ٩. أما السكان الأصليون فيسميهم عبد الرحمن السعدي (ص ٩) « وعكريون ». وحسب دولافوس وهوداس فإن صاحب « تاريخ الفتاش » عندما يستعمل نفس الكلمة « وعكريون » فإنه يقصد بها قبائل السنوكي، انظر التعليق رقم ٣، ص ٥ من الترجمة الفرنسية لتاريخ الفتاش.

(٤) المصادر العربية بما فيها السودانية تنعت البربر المنتشرين في الصحراء بالبيضان أو « البيض ». وما أن مؤرخي تنبكت يؤكد أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان، لذلك أثار دولافوس مشكل صنهاجة. راجع ما قلناه في الفصل الأول من الباب الأول، ص ٦٢.

(خريطة رقم: ٣)



مع هذا الانقلاب، بدأت مرحلة جديدة من تاريخ مملكة غانة، وأهم ما ميزها هو سعي القيادة السوداء إلى توسيع مناطق نفوذها على حساب الجيران^(٥).

وقد استمرت نظرية دولافوس هاته تمارس تأثيرها على الدراسات التاريخية لعشرات من السنين، ثم أخذت تدريجياً تفقد جاذبيتها مع تطور الأبحاث الأركيولوجية، ولكن أساساً بسبب خلفيتها السلبية التي تجعل من الإنسان السوداني عاجزاً عن تحقيق أي مكسب حضاري دون تأثير عميق من الخارج. فالسوداني - شأن البربري في الكتابات الاستعمارية - سلبي، غير أصيل فيما ينتجه، دائماً في حالة انفعال، وقاصر عن الإبداع.

وتجتمع جل الدراسات حالياً، إلى رفض مثل هذه التصورات والأطروحات، مكتفية بتأكيد الأصل السوداني لحكام غانة الأوائل، أو ترديد رأي محمود كعت في القضية: «وقد بعد زمانهم ومكانهم علينا ولايتاني لمؤرخ في هذا اليوم أن يأتي بصحة شيء في أمورهم يقطع بها ولم يتقدم لهم تاريخ فيعتمد عليه»^(٦).

ونظراً لتهافت تصور دولافوس، وحساسية خلفيته المثيرة للقلق والآنزعاج، لم يعد المؤرخون يابهون به، ومنهم من لم يكلف نفسه عناء الالتفات إليه أو حتى الإشارة له. وقد عبّر عن هذا الموقف بكل وضوح الأب يوسف كموك، وذلك عندما تجاهل كل ما قيل عن نشأة مملكة غانة، مؤكداً بذلك، تداعي التصور المطروح، ولكن كذلك عدم جدوى الرواية الشفوية^(٧).

وبعد قرابة نصف قرن من تأليف دولافوس، طلع علينا ر. موني بأمطروحة تلقي بعض الضوء على قضيتنا (نشأة مملكة غانة)، لكن من زاوية مغايرة وفي إطار أكثر شمولية. ذلك أنه عوضاً عن أن يتساءل عن جنسية ملوك غانة الأوائل ودينهم مثلما فعل زميله دولافوس، تساءل عن الأسباب الجوهرية الكامنة وراء نشأة الدول السودانية (غانة، مالي، سنغالي). وانتهى - بعد أن أغرق نفسه في تحليل المعطيات التاريخية - إلى ما أسماه به الأصل العسكري للدولة السودانية^(٨).

(5) Delafosse, M., "Haut - Sénégal - Niger", I, p. 207-226, T. II, p. 22-25.

وتجدر الإشارة إلى أن دولافوس عند إصداره لمؤلفه هذا عام ١٩١٢، لم يكن «تاريخ الفعاش» متوفراً إذ ذاك، ذلك أن تحقيقه لم يتم إلا بعد سنة من ذلك. وعلى الرغم من أن دولافوس شارك في تحقيقه عام ١٩١٣م، فقد تسكك بنظرته حول أصل ملوك غانة الأوائل. انظر التعليقات المرفقة بالترجمة الفرنسية لـ «تاريخ الفعاش» ص ٤٢، رقم ١، ص ٧٥، ورقم ٢ - ٣، ص ٧٨.

(٦) «تاريخ الفعاش»، ص ٤٢.

(٧) كما أكدنا فإن دولافوس قد اعتمد على الرواية الشفوية بزيادة مع المصادر المدونة في تأسيس تصوره ذاك، خاصة ملحمة واكادو:

- «La légende du Wagadou, IPAN», T. XXXIX, n° 1-2, 1967, pp. 134-149.

(8) Mauny R., "Tableau"..., pp. 218 - 222 et p. 505.

"Les siècles Obscures"..., p. 15 et 142.

وينطلق ر. موني في تصوره ذلك من المقولة المشهورة، التي تعتبر تجاور الرحل (البربر) والمستقرين (السودان) محكوماً بعلاقة يطبعها العنف. فالبربر الرحل - حسب زعمه - كانوا يفزون باستمرار السوّدانيين المستقرين على الحافة الجنوبية للصحراء، بهدف استعبادهم والاستيلاء على ثرواتهم. وجولياً على هذا التهديد المستمر، اضطر السوّدانيون لتنظيم أنفسهم في إطار نظام سياسي قوي، قادر على حمايتهم من غزوات بربر الصحراء. من ثمة ظهرت في بلاد السودان، دول ذات طابع عسكري في جوهرها. وهذه الظاهرة - يضيف ر. موني - تسم بمجسمها جميع الوحدات السياسية التي عرفتها بلاد السودان خلال العصر الوسيط، بحيث لا تدوم الدول والإمبراطوريات السوّدانية إلا بدوام السلطة العسكرية^(٩).

حتى لا نناقش غير التاريخ:

نسجل بدءاً أن أطروحة ر. موني تستقي جذورها من كتابات دولافوس والدراسات الأنثروبولوجية. مما يعني أنه على الرغم من ادعاء الكثير من الباحثين، تهافت نظريات دولافوس، فإن قلة منهم من يتخذ مساحة حقيقية بينه وبين هيمنة سلطة نظريات دولافوس المتعلقة بتاريخ بلاد السودان.

وبإمكاننا، اعتماداً على التحليل التاريخي، نقض هذه الأطروحة، بيد أننا لن نكلف أنفسنا مثل هذا العناء ما دام الاعتراض المنهجي كافياً لاستيفاء الغرض.

نعتقد أن الثغرة الفادحة التي ترصع تصور مؤرخنا، تتمثل في اعتقاده بأن السمة العسكرية للدولة السوّدانية، ظاهرة خاصة بالمنطقة فقط، ولو أظهر استعداداً فطرياً لا غير، لادرك أن الظاهرة عامة في تاريخ المجتمعات البشرية، وليست ميزة قاصرة على دول بلاد السودان. وأن المسألة في جملتها تتعلق بالأنثروبولوجيا السياسية وليس بعلم التاريخ. ومن ثمة، لا نرى أي داع يدفعه لأن يقدم لنا أطروحته «كفضية تاريخية»^(١٠).

مؤدى القول، إن نشأة مملكة غانة ما تزال محاطة بالغموض، وكل ما يمكن أن نؤكد به هذا الصدد، هو أن اسمها أصبح مرسوماً في المصادر العربية منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي).

(٩) عرفت أطروحة ر. موني هاته انتشاراً وشيوعاً بين المهتمين بتاريخ بلاد السودان، ومن أخفوها كسلبية بدهية:
- Nicolas Guy, "Dynamique de L'Islam au Sud du Sahara, Paris. 1981, p. 54 et p. 61.
(١٠) إذا كان العمل التاريخي يشدد على التمايزات بين مجتمع وآخر، فإن العمل الأنثروبولوجي يسمي إلى رصد العناصر العميقة والثابتة لدى المجتمع البشري ككل. وعن النظريات المختلفة المتعلقة بأصل نشأة الدولة، التي تتناولها الأنثروبولوجيا السياسية، ينظر مقال: روبرت كارنيرو، «نظرية في نشأة الدولة»، في: مجلة الفكر العربي ج ٢٢، ص ٣، ١٩٨١م، ص ٧ - ٢١ [ترجمة رضوان السيد].

٢. مملكة غانة^(١١) من خلال وصف البكري:

تركنا مملكة غانة وقد استولت على مدينة أودغشت بعد سنة (٣٦٠هـ / ٩٧١م). ثم استغرقنا صمت عميق إلى أن جاء البكري، فاطلعنا على بعض أحوال المملكة وهي تعيش أعوام منتصف القرن الخامس الهجري. فما هو واقع حال المملكة كما يفصح عنه جغرافينا؟

(١) سياسياً:

يحيينا وصف البكري لعاصمة مملكة غانة على وضعية سياسية مركزية، حيث يباشر الملك سلطته انطلاقاً من العاصمة غانة (= قومي صالح)، ويساعده في مهامه عدد من الوزراء والموظفين جلهم من المسلمين.

ولا نعرف شيئاً عن التقسيم الإداري للمملكة، وكيفية تسيير البلاد، لكن إذا تحدثنا عن العاصمة باعتبارها نموذجاً^(١٢)، يمكننا القول إن الملك كان يحكم البلاد من خلال ولاية ينوبون عنه في تسيير شؤون الجهات أو الأقاليم.

وبجانب الوالي، نجد القاضي أو «الأمين» كما يسميه البكري، وإليه يحتكم أهل غانة في قضاياهم ومختلف مشاكلهم اليومية^(١٣). وفي إطار التسيير الجمهوري، لا نستبعد مشاركة الزعامات المحلية في الحياة السياسية، وحتى يضمن الملك ولائها وعدم عصيانها، كان يأخذ أبناءهم رهائن، يقيمون عنده في القصر معززين مكرمين^(١٤).

ويظهر أن علاقة السلطة الحاكمة بالرعايا، كانت مدعومة بقيم اجتماعية - ثقافية أصيلة، تتمثل أساساً في العدل الذي يطبع سلوك الملوك الحاكمين تجاه الرعية، يقابله صدق الولاء للملك. وتمتد هيمنة هاته

(١١) نرجع أول إشارة لغانة في المصادر العربية إلى النصف الثاني من القرن الثاني (الثامن الميلادي) حيث أشار إليها الفلكي الفزاري (انظر هامش رقم ٨ ص ١٤). ثم تلاقت الشهادات العربية المصدرة لكنها كانت لفترة في مضمونها. ولن نتكهن من التعرف على غانة إلا مع البكري وهو يرسم مسالكة وممالك سنة ٤٦٠هـ. وأول ما يوضحه لنا جغرافينا (ص ١٨٤) هو أن اسم غانة يطلق على عاصمة المملكة، كما أنه يمثل سمة أو لقباً للملك، وأن اسم البلاد «أوكار». وفي محاولة لتفسير المصطلح (غانة)، يقول ج. ت. نيان: إن «غانة» تعني في لغة المانتدينغ «الرجل القوي الذي يتمتع بقدرات خارقة». انظر:

- Niane. D. T, "Le Soudan occidental", p. 32 et 4.

(١٢) البكري، ص. ١٧٥ - ١٧٦.

(١٣) البكري، ص. ١٧٩.

(١٤) م. ص. ص. ١٨٦.

الخلفية الاجتماعية الثقافية لتشمل مصداقية النظام السياسي، وضمانة لاستمراريتها^(١٥).

ويجد الملك الغاني في قوته العسكرية، وسيلة مادية، لتدعيم سلطته في البلاد وحماية مجال نفوذه. وبهذا الصدد يذكر البكري أن: «ملك غانة إذا احتفل ينتهي جيشه معني ألف منهم رماة أزيد من أربعين ألفاً»^(١٦). لا شك أنه تقدير مبالغ فيه، وإذا جاز لنا مقارنة القوة العسكرية لملكة غانة، يمكننا القول إنها كانت كافية لاستيفاء الغرض منها خاصة في العاصمة والمراكز التجارية والطرق الرابطة بينهما، والمهطة الجنوبية (غياروا) التي كانت تستقبل الذهب. أما المناطق الهامشية أو القليلة الأهمية اقتصادياً، فلم تكن تهم ملك غانة بنفس القدر.

ويتجسد لنا هذا التوجه بوضوح، في السياسة العسكرية لملكة غانة وهي في عز أوجها. إذ في الوقت الذي نحمدها تسيطر على أودغشت (بعد سنة ٣٦٠ هـ) في الشمال وعلى بعض مناجم الذهب في الجنوب، في الوقت نفسه نلاحظ عدم التفاتها للعمليات الجهادية التي كانت تقوم بها مدينة سلي المسلمة على الحدود الشمالية الغربية للمملكة^(١٧).

ب) ديفيا:

كانت لملكة غانة في عهد البكري غارقة في تقاليد الوثنية^(١٨)، بيد أن الحضور الإسلامي بالعاصمة وغيرها من مدن المملكة، كان يؤثر بتحويلات عميقة لاحقة^(١٩).

وببقى أهم ما يمكن أن نسجله بهذا الخصوص، هو أن بداية الإسلام في المملكة ارتبط بالمدن في حين ظلت الأرياف بعيدة عن التأثير الإسلامي، وهذه الظاهرة التي يشهد عليها البكري وغيره، تمثل ظاهرة عامة في بلاد السودان ولا تخص مملكة غانة وحدها.

نكتفي هنا بتسجيل هذه الظاهرة، وعلينا أن لا نتسرع في استغلالها لتأسيس أي استنتاج كان، قبل إدراك الطبيعة الظرفية التي تولدت عنها.

(١٥) م. س. ص. ١٧٤. وظاهرة العدل لدى الحكام السودانيين تجاه رعيتهم تعبر عن المظاهر التي شئت انتباه جل أصحاب المصادر العربية.

(١٦) ص ١١٧. وعندما نقارن عدد جيش أسكيا إسحاق في أثناء مواجهته لحملة المتصور الذهبي سنة ٩٩٩ هـ. بعدد جيش ملك غانة، نجد

جيش أسكيا إسحاق لا يتجاوز عدده ٤٥ ألفاً. انظر: «تاريخ السودان»، ص ١٤٠.

(١٧) البكري، ص ١٧٧.

(١٨) م. س. ص. ١٧٥.

(١٩) راجع ما قلناه عن الإسلام في مملكة غانة، الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١١٦.

ج) اقتصادياً:

إن سيطرة مملكة غانة على المراكز التجارية وبعض مناجم الذهب جعلها تحتكر أهم السلع المتداولة في التجارة الصحراوية: الذهب والرقيق. إذا أضفنا مداخل الضرائب المفروضة على السلع الواردة من البلاد والصادرة عنها^(٢٠)، أمكننا تفهم الأسس التي قام عليها رخاء المادي للمملكة. رخاء يجد ترجمته في وصف البكري للبلاد الملكي، حيث كان الذهب يموء كل شيء في القصر من سلاسل الكلاب وسيوف الغلمان والحرس، إلى ثياب الملك وضيافه شعر الأمراء^(٢١).

هكذا نتحدث دراسات الباحثين المهتمين بالجانب الاقتصادي، لكن ما هي قيمة الذهب في بلاد السودان - حيث مناجم إنتاجه -، وهل تداوله بين أهل غانة واستعماله بكثافة يدل على ازدهار اقتصادي واجتماعي؟ ثم ما هي قيمة مصاريف الدولة الغانية؟

نترك تفصيل الجواب للمختصين، ونقتصر على بعض الملاحظات الأولية.

إذا نظرنا إلى مملكة غانة من الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، فإن ذهيبا - بالشكل الذي يقدمه البكري - سيسيل بدون شك لعاب الأندلسيين والتجار المسلمين، وهذا ما قصده جغرافينا. على أن مملكة غانة كنظام سياسي وبنية اقتصادية - اجتماعية، كانت تبدو له متواضعة إلى درجة أنه لم يجد ما يصفه غير عاصمة المملكة وقوة جيش الملك وبعض العادات العقائدية والاجتماعية.

إن انشداد وصف البكري للذهب في بلاد غانة، يعكس قيمة هذا المعدن بالنسبة إليه وليس بالنسبة للسودانيين، فهؤلاء كانوا يقايضونه وزناً بوزن بسلع لا قيمة لها تذكر (مثل الملح) في أسواق العالم الإسلامي والمسيحي.

ويترتب عن ذلك، أن القيمة المرجعية لأي سلعة تدخل أو تخرج من بلاد السودان لا ترتبط قيمتها بندرتها فحسب، وإنما ترتبط أساساً بقدرتها على اجتياز الصحراء، وأهل غانة - في حدود معلوماتنا - لم يغامروا باختراقها إذاً^(٢٢).

حقاً، كانت مملكة غانة تتوفر لديها ثروات لها أهمية قصوى في التجارة العالمية آنذاك: الذهب

(٢٠) البكري، ص ١٧٦.

(٢١) البكري، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢٢) انظر كلام ابن خلدون عن أرباح التجارة البعيدة المدى، وقد ضرب لنا مثلاً بالتجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان.

«مقدمة العمر»، ص ٧٠٧.

والرقيق. بيد أنها لم تكن تتوفر على التاثير السياسي والاجتماعي - الثقافي، القادر على تنمية ثروات البلاد، أو على الأقل الكفيل بتحقيق استفادة مناسبة لقيمة سلعها.

وعلى أن لا نتخذه بالصورة التي يقدمها كل من ابن حوقل والبكري عن ملك غانة وبلاطه، ولا بنتائج التحليلات التي توحى باننا امام مملكة محكمة التنظيم وغارقة في الثروات. وحتى إذا كانت تلك الثروات قد تجمعت في يد الملك، فلان الدولة الغانية ليست لها مصاريف هامة إزاء الإدارة والجيش. بموازاة مع ذلك لا نجد أثراً لفساد سودانية مفسدة، والمراكز الحضرية قليلة^(٢٣) وعاجزه عن احتواء ومواكبة التطورات التي كانت تعرفها التجارة الصحراوية خلال القرنين الرابع والخامس من الهجرة. وعقلية المجتمع في جميع أبعادها ما تزال تحكمها تقاليد نيوليتية^(٢٤).

وقد كان حكام غانة، بحكم احتكاكهم بالتجارة والفقهاء المسلمين واعين بحساسية الموقف. من ثمة نفهم محاولة استعانتهم بتجربة التجار والفقهاء المسلمين في تسيير شؤون البلاد.

وخلاصة القول، إن ما يصطلح على تسميته بمملكة غانة - في عهد البكري - لا يحيلنا على نظام سياسي وهياكل إدارية واقتصادية محكمة التنظيم، ونسيج حضري كثيف، بقدر ما يحيلنا على تجربة مجموعة من القبائل، تحاول مستعينة بالإسلام أن تطور نفسها وتؤسس نظاماً سياسياً أكثر تطوراً.

٣. مملكة غانة كما انتهت إلى الإدريسي^(٢٥):

تؤكد جل الدراسات التاريخية، أن مملكة غانة التي وصفها البكري، قد انهارت من حيث كونها وحدة سياسية بعد الغزو المرابطي لعاصمتها سنة (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م). لن نأخذ بهذا الكلام الذي سنفتده قريباً. وسنعتبر مملكة غانة وحدة سياسية قد استمرت في الحياة بالقوة نفسها التي عرفتها في عهد البكري، وربما أكثر من ذلك.

(٢٣) إذا استثنينا غانة العاصمة ومدينة أوجشت، فإننا لن نعثري للملكة على مدن في مستواها الحضري والتجاري. والمراكز الأخرى التي أشار إليها البكري مثل سامقني وطاعة ويرستي... إلخ، يمكن أن نعتبرها مجتمعات قروية ليس إلا. وحتى بالنسبة لعاصمة المملكة فإنها كانت أقل بها، مصارياً من تادمكة، وذلك حسب شهادة البكري نفسه. انظر ص ١٨١.

(٢٤) انظر بعض تقاليد القضاء عند أهل غانة. البكري، ص ١٧٣، ١٧٩.

(٢٥) يرى ق. مونتيل أن غانة التي وصفها البكري ليست هي نفسها التي انتهت إلى الإدريسي. ومن جانبنا لا نرى داعياً لهذا الشك، ذلك أن مقارنة المعطيات التي يطررها الجغرافيون، تؤكد بوضوح أنهما يتحدثان عن الوحدة السياسية نفسها. انظر:

- Monteil V., "L'Islam Noir", p. 84.

حقيقة خرجت مدينة أودغشت عن سلطة غانة بعدما غزاها المرابطون سنة (٤٤٦هـ / ١٠٥٥م)^(٢٦). وربما تقلصت الحدود الغربية للمملكة نتيجة توسع سلطة التكرور^(٢٧). لكن في المقابل علينا أن نسجل امتداد الحدود الشرقية لمملكة غانة. فقد تركها البكري على بعد ثلاثة أيام من العاصمة، بيد أنه مع الإدريسي في منتصف القرن السادس، ستمتد لمسافة ستة أيام منها^(٢٨).

وهذا التغيير في الخريطة السياسية لمملكة غانة فيما بين عهد البكري وعهد الإدريسي، يعكس التحولات العميقة التي كانت تعرفها اتجاهات المراكز التجارية الصحراوية. ذلك أن الممر الغربي - الذي يمر بأودغشت - أخذ يفقد أهميته لصالح الممر الأوسط الذي يمر بتغازة، نتيجة تنامي إنتاج ملحمة تغازة، ونتيجة تغيير جدالة لطريق ملح أوليل في اتجاه بلاد السودان: حيث أصبحوا يصرفونه عبر نهر السنغال وليس عبر مدينة أودغشت^(٢٩).

وتجدر هذه التحولات في المراكز التجارية، ترجمة واضحة في تطور علاقات مملكة غانة التجارية مع أهل وارجلان^(٣٠). وقد كان ج. دوفيس (J. Devisse) محققاً، عندما أعلن في دراسة عن مدينة أودغشت، أن الانهيار التجاري للمدينة، لم يكن ناتجاً عن الغزو المرابطي لها، وإنما كان أساساً عن تحول اتجاه التجارة الصحراوية عنها^(٣١).

وباندحار الدور التجاري لأودغشت لم تعد المدينة تمارس إغراءً بالنسبة لمملكة غانة، لهذا السبب لم تلتفت إليها حتى بعد أن خدمت التحركات العسكرية المرابطية في الصحراء سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧ - ١٠٨٨م)^(٣٢). وربما للسبب نفسه (تحول اتجاه المراكز التجارية نحو الشرق) وجدت مملكة غانة نفسها مندفعة نحو الشرق، ومديرة ظهرها للمناطق الغربية. الشيء الذي سهل تنامي وتطور القوة السياسية لسلطنة التكرور.

هكذا، نلاحظ أن ما فقدته مملكة غانة في الشمال والغرب عوضته في الشرق، أما الحدود الجنوبية فقد

(٢٦) البكري، ص ٦٨.

(٢٧) انظر الفصل الثاني من الباب الأول، ص ١١٤ - ١١٦.

(٢٨) كانت مدينة سفلو آخر عمل غانة شرقاً، وفي عهد الإدريسي امتدت الحدود إلى مدينة تهرقي. انظر البكري، ص ١٨١، والإدريسي، ص ٨.

(29) Devisse, J., "Tegdaoust L...", T. I, p. 116.

(٣٠) الإدريسي، ص ١٢٠.

(31) Devisse, J., "Tegdaoust" L..., T. I, p. 109 - 165.

(٣٢) هناك إشارة غامضة وردت عند الإدريسي (ص ٣٢) تروحي بأن مملكة غانة قد استردت مدينة أودغشت. لكن ماذا ستفعل بها بعد تحول المراكز التجارية عنها؟

ظلت على ما كانت عليه في عهد البكري ولم تتمكن سلطنة التكرور من زحزحتها. وقد كانت مدينة غياروا القريبة من مناجم الذهب، آخر حدودها في الجنوب.

وعلى المستوى الحضري، تطورت المملكة كثيراً فيما بين البكري والإدريسي. ففي عهد الأول كانت مدينة تادمكة أحسن بناء من عاصمة للملكة، بيد أننا عندما نعود للعاصمة مع وصف الإدريسي نجد أنها قد أصبحت من أكبر مدن بلاد السودان قطراً وأكثرها خلقاً وأوسعها متجراً وإليها يقصد التجار المياسرة^(٣٣). الشيء الذي يبرهن على التطور الكبير الذي عرفته غانة العاصمة فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف السادس الهجري. بموازاة مع ذلك تطورت مدن المملكة مثل مدينة تيرقي، وظهرت مراكز أخرى مثلاً ولانة^(٣٤).

وامتدت هذه التحولات لتشمل الجانب الديني، فبعد أن تركنا البكري أمام مملكة غارقة في الوثنية بملكها، وأهل العاصمة منقسمين على أنفسهم بين الوثنية والإسلام، أصبح الجميع في عهد الإدريسي يعتنق الإسلام. ولم يكتف الملك الغاني بذلك، بل أراد أن تكون لديه صلة رحم بآل البيت، وفي هذا الإطار أعلن تبعية للخلافة العباسية^(٣٥).

وأعلان الملك الغاني عن تبعية للخلافة العباسية، لا يعني أنه كان يبحث عن مسوغ شرعي يدعم موقفه أمام شعب الصوصو الوثني كما اعتقد يوسف كيوك^(٣٦). ذلك أن شعب الصوصو لم يكن آنذاك يعرف الإسلام ومن كان كذلك فحرياً به ألا يميز بين طبقاته. وإن يكون الملك الغاني تابعاً للخلافة العباسية أو الموحدية، فإن ذلك لا يعني شيئاً بالنسبة لشعب الصوصو الوثني. والدليل على ذلك أنه لم يمنعهم من الهجوم على غانة واستعباد أهلها فيما بعد. ونرى أن المسألة ينبغي النظر إليها في إطار التنافس الديني - خلال القرن السادس (الثاني عشر الميلادي) - فيما بين مملكة غانة وسلطنة التكرور المسلمين^(٣٧).

إن الشيء الأكيد من خلال المعطيات الدينية التي يطرحها الإدريسي عن بلاد السودان، هو أن الإسلام قد تعمق وترسخ بين السودانيين أكثر من ذي قبل، حيث أصبح يمثل المرجع الأساسي في حياتهم. وهذا ما يفسر تعلق ملك غانة بآل البيت والخلافة العباسية، واتخاذ أمير التكرور لقب السلطان.

(٣٣) الإدريسي، ص ٦.

(34) Cuoq J., "Histoire de L'Islamisation" ... p. 62-63.

(٣٥) الإدريسي، ص ٦.

(36) Cuoq J., "Histoire" ... p. 58-59.

(٣٧) لقد اتفق ابن خلدون إشارة الإدريسي المتعلقة باتمام ملك غانة لعلي بن أبي طالب. انظر: ج ٥، ص ٩٣١.

ورواية الزهري بهذا الصدد، تملك الكثير من المصدقية، لأنها تسامر أقوال الإدريسي وتدعمها، وتكشف لنا عن عمق إسلام أهل مملكة غانة: «وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء وسادوا في ذلك وأتى منهم إلى بلاد الاندلس رؤساء من أكابرهم وساروا إلى مكة وحجوا وزاروا وانصرفوا إلى بلادهم وانفقوا أموالاً كثيرة في الجهاد»^(٣٨).

لقد عاشت مملكة غانة بعد الإدريسي عدة عقود، وربما امتد عمرها حتى مطلع القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)^(٣٩)، حيث انهارت وضمحت «كوحدة سياسية» هامة في بلاد السودان، وذلك على إثر هجوم شعب الصوصو عليها. فاخضعت المملكة نهائياً تاركة المجال لبروز قوة سياسية إسلامية جديدة: إمبراطورية مالي.

ثانياً - البعد التاريخي لعلاقة المرابطين ببلاد السودان^(٤٠):

إن المتتبع للتطورات السياسية التي عرفتتها صحراء صنهاجة الشام طوال العصر الوسيط، سيلاحظ إخفاقاً متوالياً لكل محاولة تستهدف إقامة وحدة سياسية قوية ومستمرة بين القبائل الصنهاجية. ولا شك في أن انتشار الإسلام بينهم في خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، قد هيا ظروفًا مساعدة لمثل هذه الوحدة، إلا أنه كان غير كاف أمام التحديات القاهرة التي تفرضها طبيعة ومناخ الصحراء^(٤١).

وقهام الحلف الصنهاجي الثالث، الذي انبثقت عنه الحركة المرابطية سوف يخضع للمنطق نفسه. لكن ما الذي جعل جبروت الصحراء يعترف باسم عبدالله بن ياسين ورفاقه، هل كان ذلك لأنهم خرجوا عن القاعدة وأقاموا دولة في الصحراء؟ أم لأنهم استشهدوا في سبيل التحكم في المياور التجارية الصحراوية والسيطرة على مناجم الذهب في بلاد السودان؟

(٣٨) الزهري، «كتاب الجغرافية»، نشر في:

- Bul. d'études orientales Institut de Damas, T. XXI, 1968, p. 125.

[تحقيق محمد حاج صادق].

(٣٩) في محاولة من دولاكوس لتأريخ حدث هجوم الصوصو على مملكة غانة يذكر أن الحدث وقع سنة ١٢٠٣م، بيد أننا لا نعرف مصدر هذا التاريخ الذي حده. حقا أشار ابن خلدون (ج ٦، ص ٤٣١) لهجوم الصوصو لكنه لم يذكر تاريخاً معيناً للحدث. انظر:

- Delafosse, M., "Haut - Sénégal - Niger", T. II, p. 56.

(٤٠) حتى لا نعيد ما قيل عن الحركة المرابطية بالصحراء، فإننا لن نتوقف سوى عند بعض القضايا المثيرة في تطور الحركة التي لها علاقة ببلاد السودان، ونحيل من أراد النظر والمقارنة على:

- Cuoq J., "Histoire de L'Islamisation"..., 1985.

عصمت عبداللطيف دندش، «دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا»، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م (السلسلة الجامعية).

(٤١) راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل II.

١. قيام الحلف الصنهاجي الثالث وولادة الحركة المرابطية:

عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، كان الحلف الصنهاجي الثاني قد انحل، فافتقرت كلمة القبائل الصنهاجية و تفرقت أمواؤهم . بموازاة ذلك، تمكنت مملكة غانة من السيطرة على أودغشت^(٤٣).

وقد ظلت الوضعية السياسية لصنهاجة اللثام مضطربة إلى حين بداية العقد الثالث من القرن الخامس الهجري، حيث تمكنوا من توحيد صفوفهم تحت زعامة الأمير أبي عبد الله محمد بن تيفات المعروف بتارشتا اللمتوني. وتذكر المصادر أن الزعيم الصنهاجي الجديد، كان من أهل الفضل والدين والحق والجهاد^(٤٤).

وبدلتنا حجه وجهاده للسودان على مدى تعمق الإسلام ورسوخه بين صنهاجة، بعدما مر أكثر من قرن على انتشاره بينهم. على أن مسألة جهاده للسودان، تبقى غامضة ما لم نضعها في سياقها التاريخي، ونبرز معناها الحقيقي.

يمكننا القول إن العمليات الجهادية التي قادها تارشتا، كانت محدودة جداً في الزمان والمكان. ذلك أنه بعد ثلاثة أعوام من قيام الأمير بامر صنهاجة، استشهد في مكان محاذٍ لقبيلة بني وارث الصنهاجية^(٤٥). مما يعني أننا ما زلنا في الصحراء، أو على مشارفها المطلّة على بلاد السودان.

على هذا الأساس، فإن جهاد تارشتا للسودان – حسب البكري وابن زرع – لم يشمل، وذلك على أبعد تقدير، سوى بعض القبائل السودانية الموجودة على الهوامش الشمالية لمملكة غانة.

ويظهر أن مثل هذه العمليات العسكرية الصنهاجية ذات الصبغة الجهادية، لم تكن تثير مملكة غانة. بل إننا عندما نلاحظ تزامنهما مع جهاد أهل مدينة سلي على الحدود الغربية للمملكة^(٤٦)، ونستحضر في الوقت نفسه حظوة المسلمين عند حكام غانة وأهلها، يتبين لنا أن ملوك غانة – وهم في موقع قوة عسكرية وسياسية إزاء مدينة سلي والحلف الصنهاجي الجنتيني – كانوا يرغبون في تحول المجتمع الغاني للإسلام. من

(٤٣) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث.

(٤٤) ابن زرع، ص ١٢١. والبكري (ص ١٦٤) يسميه محمد المعروف بتارشتي.

(٤٥) حسب البكري (ص ١٦٤) فإنه وحده يوضع يقال له قنقارة من بلاد السودان وهم قبيل من السودان يعرفون مدينة بانكلاين (١) وهي مدينة يسكنها جماعة من المسلمين يعرفون بني وارث من صنهاجة. انظر وقارن مع رواية ابن زرع، ص ١٢١. والسؤال المطروح، متى تنتهي الصحراء - وتبدأ بلاد السودان عند البكري؟

(٤٦) البكري، ص ١٢٢.

ثمة، نفهم سكوتهم عن تلك العمليات الجهادية، ما دام القصد منها هو نشر الإسلام، وليس المساس بكيان المملكة.

وبعد مهلك الأمير محمد بن تيفات اللمتوني قرابة عام (٤٢٥هـ / ١٠٣٤م)^(٤٦٦)، تولى صهره يحيى بن إبراهيم الجندالي أمر صنعاج من بعده. وبذلك انتقلت رئاسة الحلف الصنهاجي لأول مرة في تاريخه من لمتونة إلى جدالة. ولا شك في أن الأمر له دلالة عميقة بخصوص ترتيب البيت الصنهاجي الجديد، غير أننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة المعطيات المستجدة، التي سمحت بانتقال رئاسة الحلف من قبيلة لمتونة إلى جدالة بتلك السهولة. ودون أن نفرق في التخمينات لتفسير الحدث، يمكننا أن نسجل ملاحظتين تلقيان بعض الضوء على القضية:

الأولى - إحساس ابن أبي زرع بأهمية الحدث، لكنه - ربما - لم يجد تحت يديه ما يسمح له بتفسيره وتوضيح حشياته، فركن إلى أقوال النسّابين، واعتمدها كتفسير ملائم. لكن ماذا يجدي قولنا بأن «جدالة ولمتونة أخوة يجتمعون في أب»^(٤٦٧) واحد. مهما يكن من أمر هذا التفسير، نحفظ باهتمام صاحب القرطاس، كدلالة على أهمية الحدث.

الثانية - يدلنا تصاهر زعماء لمتونة مع زعماء جدالة على حالة من الوفاق التام بينهما. والأهم من ذلك، أن حالة الوفاق هاته تبرز كظاهرة متميزة في تاريخ صنعاج، نلاحظها كلما وجه الحلف الصنهاجي اهتمامه نحو الجنوب في اتجاه بلاد السودان^(٤٦٨). مما يعني أن جدالة «للمصاقبين لبلاد السودان»^(٤٦٩) مرتبطون بشراً واقتصادياً بالجنوب أكثر منه بالشمال.

وفي عام (٤٢٧هـ / ١٠٣٦م)، استخلف الأمير يحيى بن إبراهيم الجندالي ابنه إبراهيم على رئاسة الحلف الصنهاجي، وقصد المشرق برسم حج بيت الله الحرام. وفي طريق عودته، توقف بالقيروان بهدف الأخذ عن شيخ المالكية بالمدينة، أبي عمران الفاسي^(٥٠٠).

(٤٦٦) المصدر لا تتحدث عن سنة ٤٢٥هـ، وقد اعتمدناها بناء على سياق الأحداث كما وردت عند البكري (ص ١٦٤) وابن زرع (ص ١٢٢)، وذلك على وجه الاحتمال والترجيح.

(٤٦٧) ابن أبي زرع، ص ١٢٢.

(٤٦٨) كما لاحظنا مع تاريخنا، فقد وجدنا لديه اهتماماً ببلاد السودان (الجهاد)، وكذلك الأمر بالنسبة لمهديين يرونان خلال القرن ٤هـ (انظر البكري، ص ١٥٩). وكما سنرى لاحقاً فإن الحلف الصنهاجي عندما سيتوجه بزعامة عبد الله بن ياسين إلى الشمال (المغرب) فإن جدالة لن تراققه.

(٤٦٩) البكري، ص ١٧٢.

(٥٠٠) البكري، ص ١٦٤. ابن أبي زرع، ص ١٢٢. وتسجل هنا أن الأمير يحيى الجندالي كزعيم للحلف الصنهاجي لم يكن يريد البقاء دون شرف الحج، الذي ناله الزعيم اللمتوني السابق (تارفتا).

وعندما توطدت العلاقة بين الرجلين في القيروان أخذ الفقيه أبو عمران الفاسي^(٥١) في استجواب الأمير الصنهاجي عن واجبات دينه « فلم يجده يعرف شيئاً منها ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفاً، إلا إنه حرص على التعلم، صحيح النية والعقيدة واليقين جاهل بما يصلح دينه »^(٥٢). ثم سأله عن حال قومه – وما ينتحلونه من المذاهب^(٥٣) – فرد الأمير يحيى بن إبراهيم: « يا سيدي إن أهل بلادتي قوم عمهم الجهل، وليس فيهم من يقرأ القرآن وهم مع ذلك يحبون الخير ويرغبون^(٥٤) فيه ».

وقد استرسلت المصادر في تغطية الحوار الذي دار بين الرجلين، ويبدو أنها كانت تحبذ تلك الصياغة التي سجلت بها الحوار. بموازاة مع ذلك، يظهر أن أصحاب المصادر لم تكن لديهم رغبة في معرفة اسباب تلك الحالة الدينية المزرية لصنهاجة وأميرها يحيى. وحتى رواية أبي عبيد البكري المعاصرة للأحداث، والتي حاولت تحليل تلك الحالة من وجهة نظر الأمير الصنهاجي، فإنها لا تضيف شيئاً جديداً^(٥٥).

وبعد انتهاء الحوار، طلب الأمير الصنهاجي من أبي عمران الفاسي أن يوفد معه أحد تلامذته إلى الصحراء، ليعلم صنهاجة أحكام دينهم ويصبرهم فيها. إلا أن الطلبة أشفقوا على أنفسهم من دخول الصحراء، فكان أن كتب أبي عمران رسالة إلى واجاج بن زلو شيخ رباط نفيس، يوصيه فيها بالأمير، ويطلب منه أن يحقق رغبته.

وفي أحد شهور عام (٤٣٠ هـ / ١٠٣٩ م)، وصل يحيى بن إبراهيم إلى الرباط المذكور، وسلم الرسالة لصاحبها، فقرأها واجاج على تلامذته، ثم انتدب منهم عبدالله بن ياسين لمرافقة الأمير لبلاد صنهاجة^(٥٦).

(٥١) أبو عمران موسى بن أبي حاج الفاسي، من أكبر فقهاء المالكية، أصله من مدينة فاس، نزل بالقيروان حيث قضى بها بقية حياته إلى أن توفي سنة ٤٣٠ هـ. انظر ترجمته في التوفيق ٨٧ وهامش ١٥. وتجدر الإشارة أن المصادر وكتب تراجم المالكية تتلف حول تاريخ ولادة أبي عمران (٤٣٠ هـ)، وما يذكره ابن خلدون (ج ٦، ص ٣٧٣) – سهواً وليس خطأ – من أن لنا - الأمير بالفقيه كان سنة ٤٤٠ هـ. نظر أنه ناتج عن إشارة البكري، التي بقيت عاتقة في ذهن صاحب «العبر» فكتب دون أن يحقق ملحقاً في الأمر، ومفاد الإشارة: «وهذه القبايل [الصنهاجية] هي التي قامت بعد الأيوبيين وأرصاصات البكري، ص ١٦٤.

(٥٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٢.

(٥٣) العبارة للبكري (ص ١٦٥) وهي ليست مجانية كما ستري.

(٥٤) ابن أبي زرع، ص ١٢٢. قلن مع البكري، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٥٥) نفسه، ص ١٦٥.

(٥٦) البكري، ص ١٦٥، وابن أبي زرع، ص ١٢٣.

هكذا تتحدث الشهادات المصدرة^(٥٧) عن لقاء القيروان والحوار فيها. ويبدو واضحاً أن شيخ المالكية أبا عمران الفاسي قد احتل مقعداً بارزاً في الرواية، في المقابل تظهر القبائل الصنهاجية غارقة في الجهل بواجباتها الدينية. وإذا اعتقدنا في هذه اللوحة التي ترسمها المصادر، كيف لنا أن نفهم ونستوعب أقوال المصادر نفسها عن انتشار الإسلام بين صنهاجة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وكيف لنا أن نقبل ادعاءاتها المتعلقة بجهد زعماء القبائل الصنهاجية وشيوخها؟ وتأخذ المسألة مظهراً مثيراً عندما نعلم أن الأمير الصنهاجي يحيى قصد المشرق برسم الحج، وفي الوقت نفسه كان أميرنا جاهلاً بواجبات دينه ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفاً. إذن كيف أدى الأمير تلك الفريضة؟

٢. بلاد المغرب وانتصار المذهب المالكي:

إن التحول الشامل لأهل بلاد المغرب إلى المذهب المالكي، تم بوتيرة بطيئة، وجاء بعد صراع مرير لرجالات المذهب إزاء المذاهب والنحل الإسلامية الأخرى المنافسة^(٥٨).

ولا مشاحة في أن تاريخ إفريقية خلال القرن الثالث والرابع للهجرة، يختزل لنا بكيفية واضحة ومكثفة، تلك التجربة المريرة التي عاشها المذهب المالكي قبل أن يحقق انتصاره النهائي سواء على المستوى الشعبي أو على مستوى السلطة الحاكمة. فبعد محنة قطب المالكية الإمام سحنون بن سعيد مع الأغلبية وفقهائهم الأحناف في خلال القرن الثالث الهجري، دخل فقهاء المذهب المالكي بإفريقية خلال القرن الموالي في صراع حاد وعنيف مع الدولة الفاطمية الشيعية. وقد استغل الخلفاء الشيعية وفقهاؤهم قوة السلطة لإرهاب المناوئين لهم سياسياً ومذهبياً وقمعهم^(٥٩).

على أن وقوف أهل إفريقية وراء فقهاءهم المالكيين، حد من تسلط الشيعة، وخفف من ممارساتهم الإرهابية، التي استهدفت فرض مذهبهم. ولم تقتصر المواجهات بين المالكيين والشيعة على استئصال

(٥٧) البكري، القاضي عياض، صاحب الاستبصار، ابن الأثير، ابن عثاري، ابن زرع، ابن السكك، ابن خلدون.

(٥٨) يؤكد عباس الجراري أن الغرب الإسلامي قد تعرف منذ القرن الهجري الأولى على جل المذاهب والتيارات الفكرية السياسية الإسلامية، وذلك قبل أن يختار الانحياز السني، والمذهب المالكي منه على الخصوص. انظر: الجراري عباس، وأسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في المغرب في: ندوة الإمام مالك، المملكة المغربية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فاس، إبريل ١٩٨٠م، الجزء ١، ص ١٧٧.

(٥٩) عن محنة فقهاء المالكية مع الأغلبية والشيعة. انظر:

- عياض السبتي، «ترتيب المدارك»، ج ٤، ص ٦٢.

- ابن عثاري، «البيان» ج ٩، ص ٣٦٨ - ٣٦٩، ٣٦٩ - ٣٨١ - ٣٨٨.

العنف والسيف^(٦٠)، بل امتدت لتشمل المناظرات الكلامية بينهما، وقد احتفظت لنا كتب طبقات المالكية بنماذج من تلك المساجلات، التي غالباً ما كانت تنتهي بشغوف فقهاء المذهب المالكي وانتصارهم^(٦١).

وكما أكد حسين مؤنس في مقدمة تحقيقه لـ «رياض النفوس» فإن السبب العميق الذي دفع الخلفاء الفاطميين إلى نقل عاصمة ملكهم من إفريقية إلى مصر سنة (٣٦١هـ / ٩٧٢م)، كان يتمثل أساساً في خوفهم من التيار الشعبي الذي يقوده الفقهاء المالكيون ضدهم^(٦٢).

ولم يكن الصراع بين المالكية والفاطميين الشيعة بإفريقية، سوى وجه من أوجه الصراع الدائر، الذي عرفته بلاد المغرب طوال القرن الرابع الهجري. ذلك أن المنطقة ظلت خلال هذه الفترة مسرحاً للنزاع العسكري والسياسي والمذهبي بين أموي الأندلس وتوابعهم القبائل الزناتية، والفاطميين الشيعة المدعمن بالقبائل الصنهاجية^(٦٣).

وبعد رحيل الفاطميين واستقرارهم بالقاهرة عاصمة ملكهم الجديدة، مال ميزان القوة ببلاد المغرب لصالح أموي الأندلس (المروانيين) عسكرياً وسياسياً خاصة بعد سنة ٣٨٠هـ / ٩٨٧م^(٦٤). وعلى الرغم من أن المروانيين لم يعملوا بصفة رسمية على نشر المذهب المالكي في بلاد المغرب^(٦٥)، فإن فقهاء الأندلس كان لهم دور بالغ الأهمية بهذا الصدد، حيث كان يقصدهم الطلبة المغاربة للاخذ عنهم. وكما سنرى لاحقاً فإن عبدالله بن ياسين إمام صنهاجة ومؤسس الدولة المرابطية ليس سوى واحد من هؤلاء الطلبة.

ومع مجيء آل زيري الصنهاجيين الذين تركهم الفاطميون نواباً عنهم بإفريقيا^(٦٦)، استمر الخناق على فقهاء المذهب المالكي، ولم يكن أمام الولاة سوى تنفيذ أوامر القاهرة الشيعية، إن هم أرادوا إحراز رضاها وإنعامها.

(٦٠) ابن عثاري، «البيان»، ج ١، ص ٣٨.

(٦١) المالكي، «رياض النفوس»، بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٥٧. [محقق البشير البكوش].

(٦٢) المالكي، «رياض النفوس»، القاهرة، ١٩٥١م [الجزء ١ تحقيق حسين مؤنس]. انظر مقدمة التحقيق، ص ١٨ - ١٩.

(٦٣) ابن خلدون، «العبر»، ج ٧، ص ٣٦ - ٧٢. وهذه الصفحات تلخص حدة الصراع بين المروانيين والفاطميين على المغرب الأقصى من سنة ٣١٠هـ إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

(٦٤) ابن خلدون، ج ٧، ص ٦٦.

(٦٥) أكثر من ذلك، لم يجد المروانيون حرجاً في التعامل التجاري مع كل من إمارة نكور في الريف وإمارة برغواطة في تلمسان. وكلا الإمارتين كما نعلم متحرفتين عن الإسلام، انظر:

ابن عثاري، «البيان»، ج ١، ص ٢٢٥، ج ٢، ص ٢٣٤.

ابن خلدون، «العبر»، ج ٦، ص ٢٢٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧.

(٦٦) عن دولة آل زيري بن مناد بإفريقية (٣٦٢ - ٤٥٤هـ) ينظر: «العبر»، ج ٦، ص ٣١٧. وابن عثاري، «البيان»، ج ١، ص ٣٦٨ وما بعدها.

وقد كان آل زيري واعين بعمق المشكل الذي يطرحه الصراع المذهبي بين الشيعة والمالكية. غير أن الموقف كان في غاية الإحراج، إذ جعلهم بين مطرقة أولياء نعمتهم (الفاطميين الشيعة) وسندان التيار الشعبي بقيادة فقهاء المالكية، مثل أبي بكر بن البلاد (ت ٣٣٣هـ) وأبي محمد عبدالله التبان (ت ٣٧١هـ)^(٦٧) وأبي عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ) الشيء الذي أثر على سياستهم تجاه الرعية، فأصبحت متأرجحة بين المد والجزر، وذلك منذ عهد بلكين بن زيري (٣٦٢ - ٣٧٣هـ). وهذا الأخير لم يكن سنياً مخلصاً ولا شيعياً صادقاً، وإنما كان رجل سياسة يبحث عن السبيل الذي ييسر له حكومة رعاياه^(٦٨). وتدرجاً أخذت قوة التيار المالكي تفرض نفسها على السلطة وتستعملها، وبرز ذلك بوضوح منذ بداية دولة للمعز بن باديس (٤٠٦ - ٤٥٤هـ)، الذي كان حسب تعبير ابن خلدون: «منحرفاً عن مذهب الرافضة ومنتحلاً للسنة»^(٦٩). وفي سنة (٤٣٧هـ / ١٠٤٥م)، قاطع آل زيري رسمياً دعوة الفاطميين الشيعة، وبذلك أصبحت إفريقية ملكاً للمالك قمة وقاعدة^(٧٠).

هكذا، ومنذ مستهل القرن الخامس الهجري، لم يعد مكان لغير المذهب المالكي في جل مناطق الغرب الإسلامي إن لم نقل فيها كلها، وارتبط مصيره بمصير ومستقبل المنطقة رعية وحكاماً^(٧١). وقد كان لإفريقية والأندلس دور رائد في هذا التحول.

معطى القول، فإن تمركز فقهاء المذهب المالكي بإفريقية، وتجربة رجاله مع السلطة الأغلبية والشيعة، جعل مدينة القيروان تكتسب شهرة واسعة في الغرب الإسلامي باعتبارها قاعدة للمذهب المالكي، وذلك منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وهذا ما يفسر توقف الأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم الجدالي بالمدينة قرابة سنة (٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، للأخذ عن شيخ المالكية بها، أبي عمران الفاسي. كما أن وجود مدينة القيروان في طريق عودته من الحج، وخضوعها لآسرة صنهاجية (آل زيري)، يضيف عاملين مشجعين على توقف الأمير بها.

(٦٧) القاضي عياض، «ترتيب المدارك»، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٦٥م، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٩٥، ج ٦، ص ٢٤٨ - ٢٧٥.

(٦٨) العبارة حسين مؤنس من مقنة تحقيقية للرياض، طبعة القاهرة ص ٢٠.

(٦٩) ابن خلدون، «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٥.

(٧٠) م. س. ج ٦، ص ٢٩.

(٧١) وفي سنة ٤٤٣هـ نزل أمير وأهل برقة دعوة العبيدين الشيعة وأظهروا السنة (ابن عذاري، ج ١، ص ٢٨٨). وقد كان آل حاد أصحاب قلعة أشير قد فعلوا الشيء نفسه منذ سنة ٤٠٥هـ (ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٠٥). وحتى بالنسبة لمعقل المذاهب الخارجية، مثل إمارة بني مدرار الصنقرية في سجلماسة فقد تحولت للمذهب المالكي بعد سنة ٣٧١هـ، وذلك في عهد محمد بن الفتح بن ميمون الملقب بالشاكر لله (ابن عذاري، ج ١، ص ٢٨٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٢٧٠).

أما مدينة فاس الخاضعة للمقبائل الزناتية (من مغراوة وبني يفرن ومكناسة)، فكانت إذذاك ما تزال في الظل مقارنة مع القيروان، ولم تكتسب بعد تلك الشهرة التي عرفتتها فيما بعد القرن الخامس الهجري. ولعل في انتقال الفقيه أبي عمران الفاسي إلى القيروان واستقراره بها، شهادة بينة على هذا الواقع.

إن عنف تجربة المذهب المالكي بإفريقية ومرارتها سواء في عهد الأغلبية وفقهائهم الأحناف، أو في عهد الفاطميين الشيعة، زاد من تعلق أهل بلاد المغرب بالمذهب المالكي، وجعل من أعلامه – الذين امتحتهم السلطة – أبطالاً حقيقيين في نظر المجتمع ومثقفيه. إذن لا غربة في شيء عندما نجد كتب طبقات المالكية تنزع عليهم أنواع التقدير والإجلال كلها، إكراماً لهم، واعترافاً بدورهم في نشر المذهب المالكي وذودهم^(٧٢) عنه.

وفي هذا الإطار، ينبغي أن نستحضر ذلك اللقاء بين شيخ المالكية أبي عمران الفاسي والأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم. والمصادر التاريخية المغربية على اختلاف أنواعها – التي تناولت الحدث –، كانت تصدر عن هذه الخلفية.

على أنه إذا كان الفقيه أبو عمران الفاسي يحتل تلك المكانة البارزة عند أهل بلاد المغرب ومثقفهم، وهذا ما نلمسه بوضوح في صيغة الحوار، فإن ذلك لا يعني أن صنهاجة كانوا على تلك الحالة من الجهل التي خلغها عليهم لقاء القيروان والحوار فيها سنة ٤٢٩ هـ. فقد كان تواضع الأمير الصنهاجي وتودده أمام أبي عمران بالشكل الذي سجلته المصادر، تواضعاً وتودداً يعكس – بوعي أو بغيره – مكانة الفقيه لدى أصحاب مصادرها، أكثر مما يعكس جهلاً فظلياً بتعاليم الإسلام وشرائعه لدى صنهاجة اللثام.

فكما أبهرنا سابقاً، كان الإسلام يعمل في صنهاجة منذ قرنين على الأقل قبل لقاء القيروان. وليس من محض الصدفة أن يشر انتشاره بينهم في مستهل القرن الخامس الهجري، سلوكاً قاراً وتقليداً مترسخاً لدى شيوخ وزعماء صنهاجة، والمتمثل في قيامهم بأداء فريضة الحج^(٧٣).

(٧٢) عن أسباب تعلق أهل الغرب الإسلامي بالمذهب المالكي وكيفية انتشاره انظر دراسة:

– عباس الجبري، «أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في المغرب»، ضمن أعمال ندوة الإمام مالك (٣ أجزاء)، الجزء ١، ص ١٩٩ – ٢٠٨.

– عمر المجهدي، «محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، المغرب – النور البيضاء: منشورات عكاك، ١٩٨٧م، ص ٢٧ – ٢٨.

(٧٣) حسب البكري وابن علقري وابن أبي زرع، فإن الأمير يحيى بن إبراهيم الجناتي قد أدى فريضة الحج وحده. والحقيقة غير ذلك، وهذا ما يتأكد لنا مع رواية ابن خلدون (ج ٦، ص ٣٧٣)، وهي على الرغم من تأخرها تبدو أكثر دقة وأقرب للواقع من غيرها. ذلك أن صاحب «العبر» يشير إلى أن الأمير خرج لقضاء فريضته في رقبة من رؤساء قومه، مما يعني أن ركبهم الحجّي، كان يضم عدداً هاماً من صنهاجة: شيوخ، رؤساء، خدم، عبيد، ويُفترض أن يصحبهم نفر للحراسة.

والذي لا يعرف ولا يحفظ من الكتاب والسنة شيئاً، كيف له أن يقصد فقيهاً من أعلام الفقه المالكي بإفريقيا ويعرفه؟ وكيف أمكنه القيام بفريضة الحج؟ وعلى أي أسس كان يمارس الجهاد ضد السودانيين الوثنيين؟ وسيعرض لنا لاحقاً من الأمور ما ينفي الانطباع الذي نخرج به عن صنهاجة من خلال لقاء القيروان كما أوردته المصادر.

بما لا شك فيه، أن معرفة صنهاجة اللثام بالإسلام والثقافة الإسلامية عند بداية القرن الخامس الهجري، كانت متواضعة، على هذا المستوى يكون لقاء القيروان قد عكس جانباً مهماً من القضية، وربما هذا ما أردت المصادر أن تقتنعا به ليس غير^(٧٤).

٣. عبدالله بن ياسين وانطلاق الحركة المرابطية:

بعد ما عرض وإجاج بن زلو اللمطي^(٧٥) شيخ رباط نفيس^(٧٦) على طلبته أمر يحيى بن إبراهيم، انتدب منهم عبدالله بن ياسين الجزولي المرافقة الأمير لصحراء صنهاجة. وقد قبل الطالب عرض شيخه دون تردد، وربما أظهر حماساً كما يستشف من رواية صاحب القرطاس^(٧٧).

إن الشهادات المصدرة التي بين أيدينا لا تسمح لنا كفاية باستكشاف شخصية عبدالله بن ياسين وتكوينه الثقافي. وبدلنا انتماءه القبلي (جزولة) على أنه من أهل سوس، وبحكم العلاقات التجارية القديمة بين المنطقة وبلاد السودان، يمكننا القول إن الصحراء باعتبارها معطى جغرافياً وبشرياً ليست غريبة^(٧٨) عنه.

(٧٤) هناك عدة أسباب موضوعية حالت دون تطور الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بسرعة في المنطقة وجعلت مسيرتهما بطيئة، وذلك على الرغم من مجهودات صنهاجة بهذا الصدد (مثل عملهم على جلب الفقهاء لبلادهم وسفرهم للعلم... إلخ). ونرى في تساوة طبيعة الصحراء، ونظ غيش أهلها (الترحال) واختلاف اللغة، وقلة المواضع أسباباً رئيسية لهذه الحالة.

(٧٥) جاء في «التشوف» أنه «من أهل السوس الأقصى. رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي عمران ثم عاد إلى سوس فبنى دار أصلاها بنار المرابطين لطاية العلم وقرأ القرآن وكان المصاحبة يقرؤونه ويتبركون بدعائه وإذا أصابهم قحط استمسكوا به». انظر: التادلي، «التشوف»، ص ٨٩. ويذكر المختار السوسي (المعبر ج ١١، ص ٣٠) أن نسبه يرتفع لعلي بن أبي طالب ويضيف أن مدنته بأكلو (سوس) الأقصى بين ماسة. وأنه مشهور هناك ويزار. ورجع سنة ٤٤٥هـ كتابه لولاء وإجاج. وهو يرجع يمكن قبوله على اعتبار أنه لو عاش بعد سنة ٤٤٥هـ لكان له لقاء مع تلميذه عبدالله بن ياسين خاصة بعد فتح المرابطين لسجلماسة سنة ٤٤٦هـ. انظر ابن خلدون: ج ٦، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٧٦) عن موقع رباط نفيس انظر الخريطة التي الهزها أحمد توفيق، وأرفقها بتحقيقه للتشوف، وكذلك هامش ٢٨ في صفحة ٩٠ من المصدر نفسه.

(٧٧) «دروس القرطاس»، ص ١٢٣.

(٧٨) «العصر»، ج ١، ص ٩٩، ج ٦، ص ٣٢٠ و ٥٧٧.

دخل الأندلس في عهد ملوك الطوائف (٣٩٩ - ٤٨٠ هـ)، وأقام بها سبع سنين، حصل خلالها على علوم كثيرة حسب تعبير ابن عذاري^(٧٩). ويظهر أنه أخذ عن عدد من فقهاء المالكية بالأندلس، بيد أننا لا نعرف منهم أحداً.

ولا ريب أن فترة إقامته بالعدوة، مكنته من الوقوف على الوضعية المزرية التي أصبح عليها المسلمون بالأندلس، وذلك نتيجة الغرض السياسية والاجتماعية التي عمت البلاد بعد انهيار الحكم المرابطي والعامري عند نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ونخال عبدالله بن ياسين قد وقف بالأندلس على جانب مهم من تلك الصراعات الدموية بين المسلمين، ومؤامرات الأمراء وتنازعاتهم حول السلطة، وتحالف بعضهم مع المسيحيين ضد إخوانهم المسلمين. كما أنه لا بد أن يكون قد وقف على جانب من تلك المظاهر الاجتماعية والأخلاقية المشينة، التي برزت بحدّة في سلوك المجتمع الأندلسي آنذاك^(٨٠).

وهذه الحالة المؤلمة لواقع المسلمين بالأندلس، التي عايشها عبدالله بن ياسين، لا بد أن تركت في نفسه - وهو الرجل المتصلب في دينه - آثاراً عميقة. ويحق لنا أن نتساءل بهذا الصدد عما إذا كان ذلك الواقع الأندلسي برعونه ومعاناته، قد شكل الحافز العميق الذي دفع عبدالله بن ياسين للانزواء في رباط نفيس بعد عودته للمغرب؟

كما ألقينا في تساؤلنا، فإن عبدالله بن ياسين بعد عودته إلى المغرب - الذي لم يكن أحسن حالاً من الأندلس -، للتحق برباط نفيس وأصبح من تلامذة شيخ الرباط ومؤسسه وأجاج بن زلو المظني. وكما يذكر التادلي فقد كانت «دار المرابطين» معدة «لطلبة العلم وقراء القرآن»^(٨١).

وبالنظر إلى قرب رباط نفيس من مجال برغواطة^(٨٢)، وتجربة أجاج بن زلو في جهادهم، لا يستبعد أن

(٧٩) «البيان» ج ٤، ص ١٠. ابن السكالك، «الخلل الفرضية»، ص ١٠.

(٨٠) «البيان» ج ١، ص ٢٧٢، ج ٢، ص ٢٦٦ - ٢٨٠، ج ٣، ص ٤٩، ٨١، ٩٧.

(٨١) انظر هامش: ٧٥.

(٨٢) يقع مجال برغواطة في منطقة تامسنا فيما بين وادي أبي وراق شمالاً ووادي أم الربيع جنوباً. وقد ظهرت إمارة برغواطة قرابة عام ١٢٥ هـ. وتم القضاء النهائي عليها سنة ٥٤٧ هـ. وكان أهل الإمارة يأخذون بمعتقدات متحرقة عن الإسلام، الشيء الذي جعلهم مستهدفين من طرف جل الوحدات السياسية الإسلامية في الغرب الإسلامي، خاصة المرابطين. انظر الناصري الذي يخلص جل الروايات التاريخية منهم، «الاستقصا» ج ٧، ص ١٤.

تكون « دار المرابطين » معدة لطلب العلم ومجاهدة نحلة البرغواطيين المنحرفة عن التعاليم الإسلامية^(٨٣).

مجموع الاعتبارات المتقدمة، تقسر لنا عدم إشفاق الفقيه السوسي عبدالله بن ياسين على نفسه من دخول الصحراء. كما أنها تسلط الضوء على بعض الحوافز التي كانت تعتمل في نفسية الرجل وهو يرافق الأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الصحراء سنة ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ م، وذلك بهدف تبصير صنهاجة بأمور دينهم وتعميق معرفتهم بالشريعة الإسلامية. وإذا كان الفقيه السوسي قد لاحظ في أثناء إقامته بالاندلس، أن جل أمراء البلاد كانوا من الفقهاء والقضاة، فلماذا يرفض أن يكون إماماً وأميراً لصنهاجة في الوقت نفسه؟

ويبدو أن حماس عبدالله بن ياسين، قد دفعه لمباشرة مهمته بمجرد وصوله لدهار جدالة، فكان أول ما لفت انتباهه، زواج رؤساء القبيلة وشيوخها بأكثر من أربعة حرائر، فاستنكر ذلك، وطالبهم بلزوم ما حلله الشرع. واستمر قضيتهما بين جدالة معلمهم وبين لهم أصول دينهم، وينهاهم عن ترك ما هم عليه من المنكرات. وتدرجياً أصبح الإمام المصلح، القيم على دينهم والمرجع في أمور حياتهم. غير أن تشدده في تطبيق التعاليم الإسلامية سيرضه في بداية أمره لنقمة فقهاء صنهاجة ورؤسائها^(٨٤).

ويخلص البكري سبب الحادث وتبعاته بقوله: «إنهم [يقصد صنهاجة] وجدوا في أحكامه بعض التناقض فقام عليه فقيه منهم اسمه الجوهر بن سكم مع رجلين من كبارهم يقال لاحدهما أبار وللاخر إينتكوا فعزلوه عن الرأي والمشورة وقبضوا منه مالهم وطردوه وهدموا داره^(٨٥)».

والثمر في الواقعة - التي نجمل تاريخ وقوعها^(٨٦) - أن صنهاجة بجهلهم المزعوم كما صورته لقاء القيروان، قد أصبحوا بعد خمس سنوات فقط من وصول عبدالله إليهم، متمكنين من أصول الفقه المالكي، بل أصبحوا قادرين على تتبع سقطات فقيه درس بالاندلس سبعة أعوام، وتعلمذ في رباط نفيس على يد أحد أقطاب الفقه والتصوف بالمغرب، واجاج بن زلو تلميذ أبي عمران الفاسي شيخ المالكية بإفريقية.

(٨٣) يبقى هذا الرأي الذي يأخذ به يوسف كيرك (Histoire... p. 36-40) مجرد احتمال تستند بعض التطورات التي ستعرفها الحركة المرابطية. ويظهر أن رباط نفيس - شأن رباط شاك - يختلف في طبيعة دوره عن رباطات الساحل المتوسطي التي رصد لنا البكري الكثير منها في مسالكه، أو رباط سلا الذي حدثنا عنه ابن حوقل (ص ٨٢). فالأولى كما يؤكد الجدالي كانت لطلب العلم لا غير، أما الثانية فقد كانت معدة للجهاد وحماية ثغور الإسلام من هجم المسيحيين. ويعضد هذا الرأي الأخير، أنه لم يكن لرباط نفيس الإمكانيات المادية والبشرية التي تقدره على جهاد برغواطية.

(٨٤) البكري، ص ١٦٥. ابن عثاري، ج ٤، ص ٨. ابن أبي زرع، ص ١٢٤.

(٨٥) ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٨٦) ترجع وقوعها حوالي سنة ٤٣٥ هـ / ١٠٤٣ م.

على إثر ثورة جدالة وما ترتب عليها، فرغ عبدالله بن ياسين إلى شيخه واجاج، ثم عاد بأوامر مكنته من استرجاع هيبته وسلطته على جدالة^(٨٧). والسؤال المطروح إذن، كيف أمكن لواجاج أن يصدر أوامر من رباط نفيس، وتجد قبولاً وخضوعاً من قبل صنهاجة بتلك السرعة؟

إننا أمام قضية تاريخية على غاية الأهمية. ويظهر أن لها علاقة وثيقة بطبيعة وطيفة رباط نفيس، كما أن لها علاقة بدور دعاة المغرب وقهااته في انتشار الإسلام بصحراء صنهاجة اللثام وبلاد السودان، وكيفية تحصيل ذلك. غير أن البكري لم يكن باعتباره جغرافياً يرغب في مساعدتنا وتوضيح ملاسبات القضية وحيلاتها^(٨٨)، والمصادر التاريخية اللاحقة التزمت الصمت إزاءها.

ونستشف من خلال كلمات رسالة^(٨٩) واجاج بن زلو إلى رؤساء جدالة، وصيغة خطابه إليهم، أن شيخ رباط نفيس كان يتمتع بمكانة رفيعة وسلطة روحية كبيرة لدى زعماء جدالة. ومثل هذه السلطة المعنوية، تترجم إلى حد بعيد نوعية علاقة فقيهه بطليته. الشيء الذي يوحي لنا أن زعماء صنهاجة وشيوخها وطلبتها كانوا يتلمذون على يد واجاج، وأن شيخ الرباط كان يتعهدهم بالرعاية في أمور دينهم ويرسل إليهم تلامذته ليعلموهم ويفقهونهم. ولا نستبعد بهذا الصدد أن يكون بين شيخ الرباط وقبيلة جدالة، عهود ومواثيق، تنظم علاقتهما التعليمية. من ثمة، نفهم الاتجاه عبدالله بن ياسين إلى شيخه لتحكيمه فيما جرى مع جدالة، وتبين كذلك خلفيات ذلك التأثير البالغ الذي تمارسه كلمة واجاج بين صنهاجة وخاصة جدالة^(٩٠).

وإذا كان البكري وابن عذاري^(٩١) يتفقان في تأكيد اتصال عبدالله بن ياسين بشيخه واجاج على أثر ثورة جدالة، فإن صاحب القرباس وإن اتفق معهما في رصد الواقعة، فإنه لا يشير مسألة اتصال عبدالله بشيخه، ويذهب بالأحداث في اتجاه آخر^(٩٢). حيث يذكر أنه بعد نعمة جدالة على إمامهم وعزلهم له،

(٨٧) البكري، ص ١٦٦. ويذكر ابن عذاري (ج ٤، ص ٩)، أن عبد الله بن ياسين لم يتوجه بنفسه إلى شيخ رباط نفيس، وإنما كاتبه فقط. وأعلمه في الرسالة بما جرى له مع جدالة.

(٨٨) نلح إلى عبارته: «إلى أن تقروا عليه أضياء بطول ذكرها»، ص ١٦٥.

(٨٩) البكري، ص ١٦٦. وخاصة نص «البيان» ج ٤، ص ٩. «لفتح على الشيخ واجاج... إلخ».

(٩٠) اختلاف الروايات التاريخية حول الشخص الحقيقي الذي جلب ابن ياسين إلى جدالة، هل الجمهور بن سكم أم يحيى بن إبراهيم الجندلي.

يحمل في طياته دلالة تساهل ما ذهبت إليه من اتصال عدد من شيوخ وطلبة صنهاجة بواجاج. انظر: البكري، ص ١٦٤. ابن عذاري، ج ٤، ص ٧. ابن أبي زرع، ص ١٢٢. ابن الأثير، ص ٧٤. وعدم إشارة القاضي عياض في أثناء ترجمته لعبد الله بن ياسين إلى لقاء

الثيرون يحمل أكثر من دلالة في هذا الاتجاه.

(٩١) مسائل البكري كان من بين مصادر ابن عذاري عن بداية الحركة المرابطية انظر على سبيل المثال: ج ٤، ص ١١.

(٩٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٥ - ١٢٧.

أعرض عنهم عبدالله بن ياسين، ورغب في الذهاب إلى بلاد السودان لنشر الإسلام. غير أنه تراجع في آخر لحظة عن رأيه، فابتنى رابطة^(٩٣) قصد التعبد، وانزوى فيها مع نفر من جدالة. فتسامع الناس بأخباره، وأخذوا يتواردون عليه. وبعد ثلاثة أشهر وجد عبدالله بن ياسين نفسه محاطاً بمئات الطلبة من أشراف صنهاجة^(٩٤).

وانعزال الفقيه السوسي عن الناس في الرباط يذكّرنا برباط نفيس، ويظهر أنه اتخذ منه نموذجاً احتذى به في تسيير أمور رباطه. هكذا، أخذ يفقه المثالين عليه، ويشحذ عزائمهم. ولما أحس في نفسه القدرة على مواجهة من خالفه من القبائل الصنهاجية، خرج بأصحابه المرابطين برابطته، وتمكن في نهاية العقد الرابع من القرن الخامس الهجري (العاشر الميلادي) - وربما كان بعد ذلك بضع سنوات - من إخضاع جدالة ولشونة ومسوفة على التوالي^(٩٥). وتمت مبايعته إماماً لصنهاجة، بينما احتفظ يحيى بن إبراهيم الجدلالي بمنصب إمارة الجند. وقد كان عبدالله بن ياسين في حقيقة الأمر، صاحب الحل والعقد، وإليه ترد الأمور الهامة في سياسة الخلف^(٩٦).

ونرى أن السرعة والسهولة اللتين تمت بهما عملية استيلاء ابن ياسين على بلاد الصحراء، لا تعكس دهاءً سياسياً من جانب، أو تفوقاً لقوته العسكرية عدة وعدداً، وإنما تعبر عن استعداد القبائل الصنهاجية ورغبتها في الانضواء تحت زعامة روحية دينية. وهو استعداد يستشرف إشباع حسها الديني المتعطش، ويعكس لنا في الوقت نفسه، تطلّعها الدائم ورغبتها العميقة في تجاوز الإحباطات المتتالية التي عرفتتها التجارب السياسية الصنهاجية.

وليس من المصادفة المحضة، والحالة هذه، أن تسارع القبائل الصنهاجية إلى التوبة ومبايعة عبدالله إماماً، والإقرار له بالسمع والطاعة، بمجرد بداية تحركاته العسكرية وخروجه بالمرابطين من رابطته لتشهود الصحراء^(٩٧).

(٩٣) لقد أعصى الباحثون محمد بن مرقع رباط عبد الله بن ياسين، انظر محاولة عصمت دندش، ص ٧٠. وقارن مع الدراسة الميدانية التي أجرتها بعثة علمية، أرسلها معهد إيفان (IFAN) للتحقيق في الموضوع:

- Moraes Farias, P. F, "The Almoravids: some questions concerning the character of the movement during its period of closest contact with the western sudan", IFAN, B, XXX (1967), p. 794-917.

انظر على الخصوص الفصل الثالث من البحث.

(٩٤) يحدد ابن أبي زرع (ص ١٢٥) عددهم في نحو ألف رجل وإذا أخذنا بعين الاعتبار، كونهم من أشراف صنهاجة يجوز لنا أن نقدر عدد التابعين لابن ياسين أثناء الرابطة بأشعاف ذلك العدد.

(٩٥) ابن أبي زرع، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٩٦) م. س. ص. ١٢٧.

(٩٧) م. س. ص. ١٢٩.

وباتقياد القبائل الصنهاجية للفقهاء المصلح، أمكنها تحقيق المطلب الأول (إشباع حسها الديني المتعطش) دون عناء كبير، غير أنها لم تتمكن من تحقيق وحدتها السياسية. ذلك أن ضعف تجربة الإمام في هذا المجال، جعلته يتورط في النزاعات الجانبية بين القبائل الصنهاجية حول زعامة الحلف، فأظهر ميولاً وانحيازاً للمتونة على حساب جدالة^(٩٨). وكان طبيعياً أن يفقد مساندة ودعم قبيلة جدالة لمشروعه السياسي بالمغرب.

لا ريب في أن هناك أسباباً عميقة تفسر اختلاف موقف الإمام من جدالة ولتونة، وهي قطعاً غير تلك التي أوردها صاحب القرطاس^(٩٩). ولو راجع ابن أبي زرع ذاكرته، لوجد أن تعليقه الذي يرب به انحياز عبدالله بن ياسين للمتونة، ينسحب على جدالة أكثر مما ينسحب على لتونة. فجدالة هي التي جلبت ابن ياسين لصحراء صنهاجة، والرفاق (المربطون) الأوائل للإمام في الرابطة كانوا من جدالة. وأخيراً وليس آخراً، كانت جدالة من أولى القبائل الصنهاجية التي انتقادت للإمام إبان تمركاته العسكرية لشمهيد الصحراء وعلى اكتافها تمكن من زعامة الحلف.

إذن، علينا أن نقلب الصورة التي تحاول المصادر إقناعنا بها، ولفهمها يكفي أن نقول، إن تلك الاعتبارات التي أثينا على رصدها، كافية لتحفز إمام صنهاجة للعمل على التخلص من جدالة ودبونها الثقيلة إزاءه. وبذلك لن نخرجه أو تضايقه في اتخاذ القرارات.

ويبدو أن المخاوف والعوامل التي كانت تدفع الإمام لإقصاء جدالة متعددة ومتداخلة، فهو لم ينس ما فعلته به في أثناء نقمتهما عليه وتشريدها له في بداية أمره عام (٤٣٥ هـ / ١٠٤٣ م). بموازاة مع ذلك، كان عبدالله بن ياسين مقتنعاً من أن تحلق رؤساء جداليين حوله في زعامة الحلف الصنهاجي، لن يساعده في الاستبداد بالسلطة، إذ بسبب هذا المشكل هجرته وشرذته جدالة في بداية أمره.

ونخال عبدالله بن ياسين قد انساق وراء نزواته في الاستبداد بالسلطة. وما تُجمع حوله المصادر من لبونة الأمير يحيى بن عمر اللمتوني وتجروؤ الإمام على ضربه وتأديبه^(١٠٠)، يساعداً في تفهم موقف

(٩٨) يدعون الموقف للنسائل عن دور مسوية في الأحلاف الصنهاجية بالصحراء. ذلك أن المصادر لا تتحدث عن زعامات مسوية داخل الأحلاف، ولن تبرز أسماؤهم إلا مع يوسف بن تاشفين في أثناء تهيمه للمغرب. انظر إشارة ابن أبي زرع (ص ١٢٨) للقائد عمر بن سليمان السوفى. ونعتقد أن المسألة لا علاقة لها بقوتهم العددية، وإنما بهم تركيزهم في المجال، الشيء الذي قلل من أهميتهم ونقلهم السياسي داخل الحلف أو الأحلاف الصنهاجية.

(٩٩) يعزل ابن أبي زرع انحياز عبد الله للمتونة، بكونه كانت «أكثر قبائل صنهاجة طاعة لله وديناً وصلاً»، لذلك كان الإمام «يكرمهم ويشرفهم على قبائل صنهاجة». انظر: «روض القرطاس»، ص ١٢٦.

(١٠٠) البكري، ص ١٦٦. ابن علفري، ج ٤، ص ١٢. ابن أبي زرع، ص ١٢٧.

عبدالله بن ياسين من جدالة المتصلبة في دينها، ولكن كذلك في أمور دنياها.

وقد كان بإمكان جدالة أن تترك الإمام يستبد بالامر، وتنفاد له دون عناء، لو أنه أظهر اهتماماً ببلاد السودان، ووجه سياسة الحلف في هذا الاتجاه^(١٠١). ونعتقد أن السبب العميق في الخلاف بين زعامة الحلف الصنهاجي وجدالة، إنما يكمن في تباين وجهات نظرهما حول السياسة التي ينبغي أن يتبناها الحلف تجاه جيرانه في الشمال والجنوب: هل يوجه الحلف اهتمامه لبلاد المغرب أم لبلاد السودان؟

وكما يتضح من خلال الشهادات المصدرة، فقد كانت زعامة الحلف الصنهاجي بقيادة عبدالله بن ياسين، منشدة للشمال أكثر من الجنوب. ويبقى أهم عمل سياسي قام به الإمام وخلفاؤه تجاه مملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة، هو استرجاعهم لمدينة أودغشت سنة (٤٤٦ هـ / ١٠٥٤ م)^(١٠٢). وعلى الرغم من انتصار المراهطين واسترجاعهم للمدينة، نجدهم يتخلون عنها ويتوجهون - دون جدالة - نحو الشمال: سجلماسة وسوس وتامستا.

ونعتقد أن عبدالله بن ياسين يتوجهه نحو المغرب الأقصى، كان يريد أن يظهر لفقهاء المغرب، خاصة منهم رفاقه أيام التتلمذ في رباط نفيس، ثمرة أعماله^(١٠٣). وربما أراد أن يحقق حلم شيخه وأجاج بن زلو، المتمثل في القضاء على نحلة البرغواطيين المنحرفة عن الإسلام.

وعلى عكس ما توهمنا به الشهادات المصدرة^(١٠٤)، فقد كان ابن ياسين يعرف برغواطة ومعتقداتها، ويعي مدى قوتها العسكرية^(١٠٥)، لذلك نراه ينزل بكل ثقله العسكري لمواجهة - وذلك بعد فتحه لسجلماسة وسوس - واستشهاده في جهادهم، وهو الذي يؤمن بضرورة تخلف الأمير في أثناء المواجهات العسكرية^(١٠٦)، يحس قوة وحدة المواجهة بين المراهطين وبرغواطة^(١٠٧).

(١٠١) راجع ملاحظتنا في ص ١٤٨.

(١٠٢) البكري، ص ١٦٨. ابن عثري، ج ٤، ص ١٣. ابن أبي زرع، ص ١٢٧ - ١٢٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٦.

(١٠٣) انظر الاحالات نفسها في الهامش المتقدم. ونشدد هنا أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقدم راجاج بن زلو رفاقها، سجلماسة بمراسلة عبد الله بن ياسين وحسه على فتح سجلماسة. كما أنه ليس من قبيل الصدفة أن يُخرج إمام صنهاجة خسن ما استولى عليه بسجلماسة عام ٤٤٧م، ويوزعه على فقهاء سجلماسة الذين راسلوه وغيرهم من فقهاء دعة.

(١٠٤) هذا ما تروي به شهادة ابن أبي زرع (ص ١٣٠)، بيد أن الواقع غير ذلك، فابن عثري (ج ٤، ص ١٠) يذكر أن عبد الله بن ياسين عند عودته من الأندلس إلى المغرب، مرّ بتامستا. ثم أن شيخه وأجاج لا بد وأن يكون قد حدث طلبته بتجربته الجهادية ضد برغواطة. ونظراً عن ما تقدم فابن ياسين الجزولي ليس أصماً ولا مشرقياً أو أعجمياً حتى لا يعرف ما يجري حوله.

(١٠٥) يقدر ابن عثري (ج ٤، ص ١٠) قوة برغواطة العسكرية بأكثر من ٢٣ ألفاً ما بين فارس وأجل.

(١٠٦) نلجج إلى قصة تأديبه للأمير يحيى بن عمر اللمتوني، محمدنا في احالات هامش ١٠٠.

(١٠٧) ابن أبي زرع، ص ١٣٧.

ما الذي جعل عبدالله بن ياسين وخلفائه اللمتونيين يوجهون اهتمامهم للمغرب الأقصى ويديرون ظهرهم لبلاد السودان؟

فضلاً عن الأسباب الواضحة مثل انتمائهم للمنطقة (بلاد المغرب) ثقافياً ودينياً وعرقياً، أو تلك التي أشرنا إليها أعلاه. يبدو أن إمام صنهاجة حينما فكر في تمهيد المغرب الأقصى - وأظهر رغبة عميقة في القضاء على المعتقدات المنحرفة عن الإسلام، وإزاحة العقائد أو المذاهب الإسلامية التي تنافس المذهب المالكي في المغرب -، كان يعلم أنه سيكون مسانداً ليس فحسب من صنهاجة الصحراء الذين يتزعمهم، وإنما كذلك من قبل عدد كبير من الفقهاء المالكيين وما وراءهم من طلبة وقبائل.

كما أن قبوله ومخاطرته بمنزلة برغواطة، وهي النحلة التي طالما أزعجت المسلمين منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، دون أن يتمكنوا من القضاء عليها، سيجعله يحظى بدعم مادي أو على الأقل معنوي من طرف جميع المسلمين بالمغرب، حتى أولئك الذين يمكن أن يرفضوا زعامته السياسية^(١٠٨).

والمسحة القدسية التي تأخذها شخصية عبدالله بن ياسين ورفقائه الذين جاهدوا معه ضد برغواطة، إنما هي تعبير عن حقيقة مشاعر المغاربة إذك إزاء الزعامة المرابطية. وستتضح تلك المشاعر في خلال القرون اللاحقة. على هذا المستوى تملك شهادات ابن أبي زرع قيمة تاريخية قصوى^(١٠٩).

ويمكننا أن ندرك عمق تلك المشاعر، إذا ما حاولنا تمثل الوضعية السياسية المتدهورة في المغرب خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري^(١١٠)، ثم حاولنا مقارنة موقف المغاربة من عبدالله بن ياسين ورفاقه، وهم يرون رجلاً قادماً من الصحراء لهدم البدع والضلالات ومستعداً للشهادة والتضحية بالنفس من أجل الإسلام، في حين لم يكن للخلافتين الإسلاميتين الأموية بالاندلس والفاطمية بإفريقيا عمل جاد في هذا الاتجاه^(١١١).

ولا ريب في أن عبدالله بن ياسين كان يحس بهذه المشاعر وهو يقصد برغواطة، في المقابل فإن التزام أية سياسة من الزعامة المرابطية تجاه مملكة غانة أو بلاد السودان بصفة عامة، تستلزم قبل كل شيء ضمان

(١٠٨) علينا أن نلاحظ الطريقة السلمية التي كسب بها ابن ياسين قبيلة مصمودة، وجعلها تساند في حربه ضد برغواطة، انظر ابن عثاري، ج ٤، ص ١٥.

(١٠٩) انظر تحليلنا لتصوص ابن أبي زرع المتعلقة ببلاد السردان ص ١٩٠.

(١١٠) يلخص الناصري جل الروايات التاريخية المتعلقة بمعالة المغرب الأقصى خلال هذه الفترة المضطربة. انظر، «الاستقصا» ج ١، ص ٢٠٠ وما بعدها، ج ٢، ص ١٤ - ٢١.

(١١١) يظهر أن أموي الأندلس والفاطمييين كانوا منشغلين عن برغواطة بمشاكلهم الخاصة وطموحاتهم السياسية والاقتصادية. راجع هامش ٩٣.

مساندة جدالة. غير أن الإمام سبق وأن فقدهم بتخليه عنهم. وأية محاولة تستهدف بلاد السودان، ستجبر الزعامة المرابطية على إعادة ترتيب البيت الصنهاجي حسب رغبة جدالة، وإلا فإن أية حملة عسكرية مرابطية تقصد غانة ستذوب في الصحراء قبل أن تصل إليها. ولنا في ثورة جدالة سنة ١٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م، وما ترتب عنها من سحق الجيوش المرابطية، ومقتل أميرهم خلالها، حجة واضحة على ما نذهب إليه^(١١٢).

وعلى افتراض استرجاع جدالة لمكانتها داخل الحلف الصنهاجي، من يضمن موافقتها على العمل العسكري تجاه غانة أو غيرها من مناطق بلاد السودان.

فمعلوماتنا عن مستهل القرن الخامس الهجري وما بعده، لا تشير إلى أية محاولة من جانبها في هذا الاتجاه. بل على العكس من ذلك، تشهد على نشاط بشري واقتصادي دؤوب مع السودان المتواجدين على الضفة اليسرى من نهر السنغال، وهذا ما سمح بتطور سلطنة التكرور سياسياً واقتصادياً ودينياً^(١١٣).

ويمكننا أن نؤكد، أنه باعتبار القوة التي ظهرت بها جدالة عام (١٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م)، كان بإمكانها لو أرادت غزو مناطق من بلاد السودان أو فتحها لفلعت، ولتمكنت من السيطرة - بسهولة ودون مساعدة من الحلف الصنهاجي - على تكرور وسلي وغيرها من المدن السودانية القريبة من مجالها^(١١٤). غير أن ارتباطها العضوي (بشرياً واقتصادياً) بالمناطق السودانية المجاورة لها يمنعه من تبني الحل العسكري، بل إن مثل هذه السياسة لن تجلب لها سوى الدمار خاصة بعد اندحار مدينة أودغشت «كمركز تجاري»^(١١٥).

ولماذا يغامر عبد الله بن ياسين بمواجهة مملكة غانة، فهي قوية بجيشها^(١١٦)، والانتصار عليها شيء مستبعد جداً، وفوق ذلك فإن حكام غانة منذ مطلع القرن الخامس الهجري كانوا مسلمين، وكانت لديهم رغبة أكيدة في انتشار الإسلام بين رعاياهم بالدعوة والكلمة الطيبة^(١١٧). وإمام صنهاجة كان على علم بهذه الحالة، وقد عبر عن رغبته للمساهمة في الدعوة للإسلام بين السودانيين حينما تم عزله في بداية

(١١٢) البكري، ص ١٦٧ - ١٦٨. ويحذر الإشارة إلى أن الحركة دارت فوق أرض ومجال لفترة، بعيداً عن مجال جدالة.

(١١٣) راجع الفصل الثاني عن الإسلام بتكرور خاصة ص ٢١٥ وما بعدها.

(١١٤) في أثناء ثورة جدالة سنة ١٤٤٨ هـ تحالف رئيس التكرور مع المرابطين ضد جدالة، ولا شك أنه لقي المصير نفسه الذي لاقته الجيوش المرابطية. انظر البكري، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(١١٥) عندما اندحرت أودغشت فجراً وأصبح الطريق التجاري يمر عبر تغازة، اضطرت جدالة إلى استغلال نهر السنغال لتصريف ملحيها نحو السودان، الشيء الذي وطد علاقاتها معهم. انظر الإدريسي (ص ٢) عن كيفية تصريف ملح أوليل.

(١١٦) يقدر البكري (ص ١٧٧) عدد جيش غانة آنذاك بـ ٢٠٠ ألف.

(١١٧) لو توجه المرابطين لغزو غانة كيف يمكن أن نتصور موقف جهاز بلاد المغرب من عبد الله بن ياسين وحملته. وهل سيؤيده الفقهاء والدعاة المسلمون الذين رحب بهم غانة وسلمتهم مقاليد الأمور السياسية والإدارية للمملكة؟

أمره، غير أنه عدل عن رأيه بعد نجاح أمره للأسباب التي ذكرنا.

كل ما تقدم يكشف لنا عن الظروف التي أحاطت بعبد الله بن ياسين، وهو يقود الجيوش المرابطية لفتح سجلماسة وسوس وتامسنا وغيرها من مناطق المغرب الأقصى، التي يعرفها جيداً. ويظهر أن جهاد برغواطة كان يشغل باله أكثر من أي شيء آخر، حتى إنه لم يتخذ الاحتياطات اللازمة التي أدب من أجلها يحيى بن عمر اللمتوني، فاستشهد في إحدى معاركه ضدهم سنة (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)^(١١٨).

٤. أبو بكر بن عمر اللمتوني يتبرأ من غزو مملكة غانة:

بعد مقتل إمام صنهاجة، خلفه الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني في قيادة المرابطين، فاستمر في جهاد برغواطة حتى «اذعنوا له بالطاعة وأسلموا إسلاماً جديداً»^(١١٩). ويظهر أن حرب برغواطة قد استنزفت وأنهكت قوة الجيوش المرابطية، فعاد الأمير مسرعاً إلى أغمات سنة (٤٥٢ هـ / ١٠٦٠ م) ليسترجع أنفاسه. ولم يكد يستقر بالمدينة حتى وصلتته الأخبار باختلال أمر الصحراء وقيام جدالة ضد لمتونة، فعقد لابن عمه يوسف بن تاشفين أمر المغرب سنة (٤٥٣ هـ / ١٠٦١ م)، واقتسم معه الجيوش المرابطية، ثم توجه إلى الصحراء لتهدئتها وإصلاح ذات البين بين القبائل الصنهاجية^(١٢٠).

لقد كانت عودة الأمير إلى الصحراء اضطرارية، ولا تعكس بأي حال اهتماماً ببلاد السودان كما اعتقد يوسف كيوك (١٢١)، بقدر ما كانت تهدف إلى محاولة استجماع قوة لمتونة التي أنهكتها حرب برغواطة والعمل على الحد من هجومات جدالة على مضايرها. وما يذكره ابن عذاري من أن الأمير عاد للصحراء لياخذ بثار قومه (لمتونة) من أعدائهم جدالة يحيلنا على حساسية الموقف بين القبيلتين^(١٢١).

بيد أن الأمير أبا بكر بن عمر اللمتوني، الرجل العارف بحديثات الصراع بين لمتونة وجدالة، والذي ما

(١١٨) البكري، ص ١٦٨. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٦. أما ابن عذاري (ج ٤، ص ١٦). وابن أبي زرع فيفتقان على سنة ٤٥١ هـ. والرواية الأولى أرجح من الثانية.

(١١٩) هنا ما يذكره ابن أبي زرع (ص ١٩٣)، بيد أن تراجع أبي بكر إلى أغمات بعد مقتل ابن ياسين وسليمان بن عدو الذي خلف الإمام في الأمور الدينية للمرابطيين، يدلنا على أن المرابطيين لم يحققوا انتصاراً حاسماً ضد برغواطة. وسيمر صاحب القرطاس وغيره للكلام عن غزو عبد المؤمن الموحدين لبرغواطة ص ٥٤٣ هـ.

(١٢٠) ابن أبي زرع، ص ١٢٤ - ١٣٥. وانظر ص ١٩١ هامش ١٦٣.

(١٢١) Cuq, J., "Histoire", p. 41.

(١٢٢) والبيان، ج ٤، ص ٢٠. ونشدد هنا أن استعمال ابن عذاري لكلمتي «فأره» و«أعداءه» لم يكن مجانياً. قارن مع رواية ابن خلكان التي أوردها الناصري، ج ٢، ص ٧٠.

ينزال يذكّر الهزيمة الساحقة للمرابطين أمام جدالة عام ٤٤٨هـ، كان يعرف أن لا قدرة له على حسم الموقف لصالحه. ولم يكن بإمكانه عند عودته للصحرى سوى الدفاع عن قومه^(١٢٣).

ولماذا لا يعمل على استمالة أشياخ جدالة وزعمائها بتهدئة خواطرهم، ويحاول كسبهم إلى صفه سلمياً. فالشهور عن الأمير أبي بكر كما يشهد صاحب القرطاس وغيره، أنه رجل كثير الورع لا يستحل قتال المسلمين وسفك دمهم، ولا يقاتل على الدنيا، وفوق ذلك كان مرهف الحس^(١٢٤).

الدفاع عن مضارب لمتونة، والعمل على كسب جدالة سلمياً، هو أقصى ما كان بإمكان الأمير أبي بكر أن يحققه في أثناء عودته للصحرى عام ٤٥٣هـ. وحتى ابن أبي زرع الفقيه المتحمس للمرابطين، يدلنا بخمود أسلوبه، وابتهاده عن الكلمات الترجسية التي عودنا عليها في التعبير عن انتصارات المرابطين، يدلنا على هذا الواقع. ذلك أنه لم يجد ما يشفي غليله، فبدأ ذلك واضحاً في أسلوبه حين قال: «وسار الأمير أبو بكر إلى الصحرى فهدنها وسكن أحوالها»^(١٢٥). وهذه الكلمات الهادئة، تضرع أن الأمير لم يكن قادراً على قهر جدالة أو كسر شوكتها. ولو حدث ذلك، لكان صاحب القرطاس سعيداً بتسجيله لنا.

لا غرو والحالة هذه، أن يلتجئ الأمير إلى خصاله ومؤهلاته الشخصية لحل مشكل جدالة باللين، حتى يتقي شرهم. وإذا كسبهم إلى جانبه فسيكون قد نجح فيما أخفق فيه شيخه عبدالله بن ياسين، وسيجمع كلمة صنهاجة على أساس أكثر قوة ومتانة. وتحقيق هذا الهدف، حينئذ سيمود إلى المغرب بقوة وتجربة ستمكثانه^(١٢٦) من استئصال شافة برغواطة وإخضاع زناتة المسيطرين على جبل مناطق المغرب الأقصى.

على أن الإقامة الطويلة للأمير أبي بكر بالصحرى (٤٥٣ - ٤٦٥هـ)، وما آل إليه مصيره فيما بعد،

(١٢٣) حتى وإن اعتبرنا أن البكري قد انتهى من تأليف مسالكه قبل سنة ٤٥٣هـ كما استنتج دوسلان، فستكون جدالة إلى نهاية سنة ٤٥٣هـ، ما تزال محافظة على الفترة التي انتصرت بها في أثناء ثورتها عام ٤٤٨هـ. ذلك أنه بعد انتصارها ولم تكن للمرابطين بعد كرامة إلى بني جدالة، انظر البكري، ص ١٦٨. ونجد الإشارة أن أبا بكر بن عمر شارك إلى جانب أخيه يحيى في قيادة المرابطين ضد ثورة جدالة (٤٤٨هـ). البكري، ص ١٦٧. وراجع ص ١٤٤ من البحث.

(١٢٤) والبيان، ج ٤، ص ٢٣. وروض القرطاس، ص ١٣٤. ونستشف رهافة حسه من خلال الروايات التي تتناول سبب تطليقه لزوجته زينب التفراوية. ومفادها أنه أخفق عليها من شدة حر الصحرى، وشظف العيش بها. انظر «روض القرطاس»، ص ١٣٤.

(١٢٥) «روض القرطاس»، ص ١٣٥. وقرأ مع رواية ابن خلدون، «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

(١٢٦) لا شك أن التحركات العسكرية للأمير أبو بكر بالمغرب، التي دامت زهاء ثمان سنوات (٤٤٦ - ٤٥٣هـ) قد مكنته من الاطلاع والتصرف على أحواله، وقوة وضعف قبائله. ومثل هذه التجربة ستجعله حريصاً على جمع كلمة صنهاجة، وعدم استنزاف قوتها بالصحرى. وذلك حتى يعود بهم إلى المغرب وهو قادر على تهيبه. ولعل هنا ما يقصده ابن خلدون بقوله: «فخشي انقراق الكلمة وانقطاع الرصلة وتلاقي أمره بالرحلة». «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧.

يحملنا على الاعتقاد في فشل مهمته بالصحراء. حيث يظهر أنه لم يوفق في الحد من نزاعات القبائل الصنهاجية خاصة وصراعاتها فيما بين لثونة وجدالة، ولم يحالفه التوفيق في رآب صدع الحلف. وبينما هو منشغل بالهموم المحلية لصنهاجة الصحراء، بدأت الأخبار تنثال عليه باستبداد ابن عمه يوسف بن تاشفين بأمر المغرب، وأحسن بيد خفية تعمل على عدم نجاح أمره بالصحراء.

ذلك أن يوسف الذي جعله الأمير أبو بكر خليفة له على المغرب سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦١م)، ونزل له عن زوجه زينب، استغل فرصة غياب وانتشغال الأمير بمشاكل الصحراء، فأخذ يستبد بالأمر ويؤلف حوله قلوب صنهاجة بالعطايا والمنح. أكثر من ذلك، أخذ يعمل في السر والخفاء على استقطاب الزعامات اللمتونة المحيطة بالأمير في الصحراء ويدعوها إليه، «فوصل منهم جماعة كبيرة». وفي الآن نفسه، كان يوسف بن تاشفين يُداهن الأمير أبو بكر بالهدايا والتحف^(١٢٧).

لا ريب في أن أمير المرابطين، قد أصبح في وضعية حرجة بالصحراء، فجدالة بارزة أمامه بقوتها وعنادها، وخليفته على المغرب يعمل في السر على انفضاض صنهاجة من حوله، وفي الوقت نفسه يحاول شراء صمته بالهدايا والتحف. وحتى على فرض انتباه الأمير أبي بكر لحيلة ابن عمه يوسف، وهو شيء لا نستبعده، فهل كان بمقدوره أن يوقف سير الزعامات اللمتونة وتابعيهم نحو مراكش وهي (المدينة) تدعوهم للحياة الدنيا^{(١٢٨)؟}

تحت ضغط هذه الظروف، اتخذ الأمير أبو بكر قرار العودة إلى المغرب، وهو بضمر عزل ابن عمه يوسف. ومثل هذا القرار سبق وأن اتخذته شيخه عبدالله بن ياسين - في ظروف مفاهيمية - خوفاً على حركته من أن تأكلها الصحراء^(١٢٩).

إذن، كيف يمكننا في ظل هذه الظروف التي اكتنفت فترة إقامة الأمير بالصحراء (٤٥٣ - ٤٦٥هـ)، أن نتصور غزواً مرابطياً لمملكة غانة أو فتحاً لبلاد السودان مقداره مسيرة ثلاثة أشهر كما يزعم صاحب القرباس ومن والاه من الباحثين للعصرين^(١٣٠).

إن العبارة التي ختم بها البكري كلامه عن المرابطين وأحوالهم بالصحراء سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م):

(١٢٧) ابن عساري، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٢٨) ابن عساري، «البيان»، ج ٤، ص ٢٢ - ٢٣. وتسوق العبارة الأخيرة في دلالاتها الإيجابية وشحتها القرآنية، ولا شأن لنا بمشكل تاريخ تأسيس مراكش واختلاف الروايات حول القضية.

(١٢٩) سوف نتفهم أكثر في مناقشتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، لماذا لا يريد عبد الله بن ياسين وأبو بكر بن عمر كزعميين للحلف الصنهاجي أن يخرجوها إلى بلاد السودان عوض المغرب؟

(١٣٠) ابن أبي زرع، ص ١٣٥.

« وأمرهم اليوم منتشر غير ملتئم^(١٣١) » - والتي تدعمها أقوال ابن عذاري وتسايرها^(١٣٢) - تبدو لنا أقرب إلى الواقع التاريخي، من تلك العبارات المجانية التي أطلقها ابن أبي زرع في حق المرابطون وأعمال أميرهم أبي بكر بعد عودته للصحراء سنة (٤٥٣هـ / ١٠٦١م).

هكذا نجد الأمير أبا بكر قد أحس بانفلات الأمر من بين يديه، فأنجحه صوب المغرب في محاولة يائسة لإقضاء ابن عمه يوسف بن تاشفين وتنحيته وذلك حوالي سنة (٤٦٥هـ / ١٠٧٢م)^(١٣٣).

على أن أمر المغرب كان قد استوثق لابن عمه، ولم يعد هناك مجال لأن يتخلى له عنه. وكان طبيعياً أن يصعب على يوسف بن تاشفين « مفارقة الملك بعد أن ذاق حلاوته ورغب فيه ما رتب من الأجناد والضخامة ». في المقابل، كان الأمير أبو بكر على حد تعبير زينب النفزاوية « لا يقاتل على الدنيا »، لذلك انسحب الأمير مجبراً، وتغلى عن ملك المغرب ليوسف^(١٣٤).

صحيح أن مسألة تنازل الأمير عن ملك المغرب، حكمتها اعتبارات موضوعية، قد تنزع على موقف أبي بكر صبغة انهزامية. غير أن الاعتبارات الذاتية لم تكن غائبة، وكان لها أثر وافي على مستقبل المغرب المرابطي والمسلمين بالأندلس. ذلك أن رهافة حس الأمير وتورعه عن سفك دماء المسلمين، وقر ليوسف الكثير من الجنود المسلمين الذين كانت معركة الزلاقة سنة (٤٧٩هـ / ١٠٨٦م)^(١٣٥) أحوج إليهم من مثل تلك المواقف للظرفية.

بعد إقامة ترتيبات شكلية، تزكي واقع جبال الرجلين في كفة ميزان القوة (بهيعة يوسف بن تاشفين)، انصرف الأمير أبو بكر بن عمر إلى الصحراء مكسور الجناح من فعل ابن عمه. على أن تحقوله وورعه كانا يمنعان من ترجمة خيبة أمله العميقة إزاء يوسف، وهو الذي قاوم الزعامات اللمتونية وحاول إقناعها بشتى الوسائل ليكون يوسف خليفة له على المغرب في أثناء عودته الأولى للصحراء سنة ٤٥٣هـ^(١٣٦).

(١٣١) البكري، ص ١٧٠. وهو يقصد أن أمرهم منتشر على المستوى الديني. وغير ملتئم على المستوى السياسي.

(١٣٢) « البيان »، ج ٤، ص ٢١ - ٢٦. وسأني لاحقاً على تحليلها.

(١٣٣) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٣. وقد لاحظت عصمت دندش (ص ١٣٠) أن زينب زوجة يوسف، التي ساهمت بأفكارها في تنحية الأمير أبي بكر، قد توفيت سنة ٤٦٤هـ كما يؤكد ابن أبي زرع (ص ١٣٥). وعليه فإن عودة الأمير ينبغي أن تكون قبل السنة التي ذكرها « البيان » (٤٦٥هـ). على أن المصادر لا تتحدث عن مشاركة شخصية لزينب في لقاء يوسف بأبي بكر الصالح من الصحراء. وبالإضافة لذلك فإن صاحب « البيان » (ج ٤، ص ٢٠) يذكر أن زينب ما تزال على قيد الحياة سنة ٤٦٩هـ. وإذن لا شيء يهدو للاختلاف مع ابن عذاري إذا أردنا تصديق.

(١٣٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٣.

(١٣٥) ابن أبي زرع، ص ١٤٥ وما تلاها.

(١٣٦) ابن عذاري، ج ٤، ص ٧٠. انظر سياق الحدث والدلالة التي تحملها قصة الحلم في التقية.

وكان يوسف بن تاشفين يحس بما يختلج ويحتمل في صدر الرجل، وقد تأثر كثيراً لموقف ابن عمه، فأراد أن يصلح ما أفسدته الأيام بينهما، هكذا نجده يرسل هدية لأبي بكر، «وكتب إليه رسالة يعتذر له من ذلك ويحلف أنه ما بقي له شيء مما أخذه واقتناه»^(١٣٧). وقد برهن يوسف بهذا السلوك المتواضع أنه لا يريد من الحكم سوى صلاح أمر المسلمين، أما الملك، فإن الله يؤتية من يشاء.

كانت الرسالة بليغة ومؤثرة، وكان أبو بكر بن عمر في مستوى قراءتها وفهمها، لذلك لم يجد غضاضة في توجيه الشكر ليوسف على هديته، أمام ومحضر الزعامات اللمتونة التي تتبعت تفاصيل علاقة الرجلين كلها، فقال عن الهدية وهو يودع المغرب في اتجاه الصحراء «خير كثير هذا من يوسف»^(١٣٨).

- نهاية أبي بكر بن عمر في الصحراء - حسب «البيان» و «القرطاس»:

إذا صدقنا رواية ابن عذاري فإن أبا بكر بعد عودته الأخيرة للصحراء في نهاية سنة (٤٦٥هـ / ١٠٧٢م)، أقام بها ثلاثة أعوام «إلى أن قتله السودان المجاورون للمتونة في الصحراء لأنه كان يحاربهم، حتى قضى الله بوفاته بسهم [مسموم] أصابه كان فيه منيته، وذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة»^(١٣٩) (٤٦٨هـ).

ويتفق ابن أبي زرع مع صاحب البيان في كيفية استشهاد الأمير، غير أنه يؤجل تاريخ مقتله إلى سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧م)، ثم يستدرك على ذلك ويقول، إن الحدث وقع بعد أن استقام لأبي بكر «أمر بلاد الصحراء إلى جبل الذهب من بلاد السودان»^(١٤٠).

وإذا حاولنا بما يتوفر لدينا من معلومات وخيال تاريخي، رصد واقع الأمير عند عودته لصحرائه، نجد

(١٣٧) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦، وعطيتا ابن السكك تفصيلات مدققة عن الهدية، انظر: «الحلل المرشدة»، ص ١٦ - ١٧.

(١٣٨) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦.

(١٣٩) م. م. د. ص. وكما لاحظنا سابقاً فتأريخنا هو الآخر قضى ثلاث سنوات في الجهاد (راجع ص ١٤٧).

(١٤٠) ابن أبي زرع، ص ١٣٥ - ١٣٦. ونرى أن لا سبيل لتفصيل رواية على أخرى بخصوص سنة مقتل الأمير. وما يلعب إليه بعض الباحثين من أن استمرار ضرب السكة في المغرب المرابطي باسم أبي بكر بعد سنة ٤٦٩هـ يمكن اعتباره كحجة ترجع رواية القرطاس، قول مردود بالنسبة للعارفين بتاريخ المسكوكات بالمغرب الوسيط (انظر: وصف إفريقيا، ج ٢، ص ٨١، هامش ٥٨). وهناك ملاحظة يمكننا أن نساعدنا في القضية، ذلك أنه إذا تتبعنا أعمال يوسف بن تاشفين من خلال «البيان» و «القرطاس»، نلاحظ أن الأول (ج ٤، ص ٢٢) يتحدث عن صنع يوسف لدار السكة سنة ٤٦٤هـ، حيث ضرب الدينار الذهبي باسم أبي بكر. وفي سنة ٤٧٣هـ يذكر «القرطاس» (ص ١٤٣) أن يوسف قد بدل السكة في جميع عمله وكتب عليها اسمه. فهل يعني ذلك محاولة منه للتخلص من السلطة الممنونة لأبي بكر أم أن يوسف سمع بوفاته فأراد تغيير السكة باسمه؟

أنفسنا مدفوعين لإقصاء شهادة «القرطاس» بخصوص فتح الأمير لبلاد السودان. في المقابل تشدنا رواية «البيان» إليها وتدعونا ببياناتها - في دلالتها اللغوية والتاريخية إلى ترجيحها واعتمادها.

ونعتقد أن الأمير أبا بكر اللمتوني بعد لقائه ببوسف، عاد لصحرائه في وضعية ضعيفة جداً من الناحية العسكرية، مقارنة مع الحالة العسكرية التي كان عليها عند ذهابه للقاء يوسف بهدف استرجاع ملك المغرب. بعبارة أوضح، فقد تخلّى عنه الكثير من رجاله، حيث فضلوا البقاء في مغرب يوسف، وبذلك التحق الأمير بالصحراء في قلة من أصحابه.

ولعبارة ابن عذاري تركيب يذهب بنا في هذا الاتجاه، حيث يقول: «ثم انصرف [الأمير] بهديته بعدما أعطى منها بعض إخوانه وخاصته»^(١٤١). والجملّة تؤدي عدة معانٍ من بينها أن أولئك الأخوة والخاصة، والمقصود بهم الزعامات اللمتونية، لم يرافقوا الأمير أبا بكر بن عمر إلى الصحراء^(١٤٢).

فما الذي أغواهم حتى تخلّوا عن أميرهم؟

بناءً على رواية «البيان» و«القرطاس» نعلم أن يوسف والأمير أبا بكر، كان كل منهما يعرف مسبقاً ما يضمّره الواحد تجاه الآخر، وذلك قبل سنة على الأقل من لقاتهما في موضع فحص البرنس الواقع بين أغمات ومراكش^(١٤٣). ويضيف ابن عذاري أن بمجرد وصول الأمير من الصحراء - بهدف تحية يوسف - ونزوله بجيشه في مضارب خارج أغمات: «تسابق أكثر أصحابه إلى مراكش يرسم رؤيتها ورؤية بناتها والسلام على أميرها يوسف [...]، فاجتمع إليه من القادمين عليه خلق كثير، فوصلهم على قدر منازلهم ومراتبهم وأمر لهم بالكسّ الفاخرة والحيل العتيقة وغير ذلك من المبرة والمكرمة»^(١٤٤).

ويتأتى لنا من هذه المعطيات أن يوسف كان يتبع سياسة استقطاب حول شخصه بين الزعامات اللمتونية ورعاياهم في الصحراء. وكان يعمل على استمالتهم إليه على حساب الأمير، وذلك بإحسانه وإنعامه على من والاه. وهذا ما يشير إليه ابن عذاري عند تفسيره لسبب ذلك «التسابق نحو مراكش» بقوله: «وكانوا قد سمعوا عن ضخامة ملكه [يقصد يوسف] وجميل كرامته وجزيل إحسانه وإنعامه على إخوانه وقربائه [اللمتونيين]»^(١٤٥).

(١٤١) «البيان»، ج ٤، ص ٢٦.

(١٤٢) ابن السكّك، «الحلل الرشيد»، ص ١٧.

(١٤٣) «البيان»، ج ٤، ص ٢٤. ابن أبي زرع، ص ١٣٥. ابن خلدون، ج ٦، ص ٣٧٧.

(١٤٤) «البيان»، ج ٤، ص ٢٤.

(١٤٥) م. س. ن. ص.

وقد نجح يوسف في سياسته هاته، وبالتالي فإن تمكنه من ملك المغرب لا يعود إلى قوة جيشه امام الامير إبان لقاءهما بفحص البرنس فحسب، وإنما يعود كذلك إلى عمله على انفضاض رجال الامير وخاصة من حوله، وجلبهم واستمالتهم إليه بإحسانه وإنعامه^(١٤٦).

والحالة هذه، فإننا لا نستبعد أن يكون يوسف - بعد حسم مسألة الملك لصالحه - قد حاول إقناع الامير أبي بكر بضرورة التخلي عن عدد هام من رجاله، حتى يستعملهم - يوسف - في تمهيد وفتح المغرب. ومحاولة يوسف لإقناع ابن عمه ببيغته، ليست سوى مبادرة شكلية، أو لنقل إنها لياقة أدبية تجاه الامير، لا غير. ذلك أن واقع الحال، هو أن يوسف يخزي رجال وأصحاب الامير بالاموال والحياة الدنيا، وهؤلاء يتسابقون إليها، ولا يرددون العودة إلى صحرائهم وشظف العيش بها.

فهل يمكن أن لا يقبل الامير طلب يوسف، وهو لا يملك سوى الرد بالإيجاب؟ وحتى في حالة ما إذا رفض، فإن رجاله وأصحابه لن يوافقوه الرأي. وفضلاً عن ذلك فإنه لن يتوصل بالهدية، وربما يقع له ما لا تحمد عقباه^(١٤٧). ثم لماذا يرفض الامير أبو بكر طلباً رخيصاً مثل هذا، عُرض عليه بأسلوب مؤدب، وهو الذي تنازل عن ملك المغرب لمجرد أن يوسف - حسب المصادر - قد طلبه منه بأسلوب مؤدب؟

هكذا، سيعود الامير أبو بكر إلى صحرائه برفقة قلة من أصحابه المؤمنين بقضيته، وسيعرضهم يوسف عما فقدوه من رجال بمال. وهذا المال، سيوظفه العائثون إلى الصحراء في غزو قلوب السودان بيناء المساجد وترسيخ كلمة الله، وليس في غزو بلاد السودان ومناجم ذهبها كما أوهنا ابن أبي زرع.

فالقوة العسكرية التي عادوا بها إلى الصحراء لن تمكنهم حتى من رد هجومات جدالة إن هي عادت لنعرتها وعنادها، فبالأحرى غزو مملكة غانة، والاستيلاء على بلاد السودان مسافة تسعين يوماً.

إن التجربة التي مر بها الامير أبو بكر بن عمر سواء في علاقته مع جدالة أو مع ابن عمه يوسف بن تاشفين، ستعيق إيمانه بضرورة التخلي عن السياسة، التي لم تجلب له سوى المتاعب والإخفاق. لقد كان الرجل برهافة حسه، وروحه المتصوفة، يريد أن يوظف السياسة في ترسيخ كلمة الإسلام وصلاح أمر المسلمين، لكن السياسة لا دين ولا أخلاق لها.

وفي خضم هذه التطورات، عاد الامير إلى الصحراء وبلاد السودان مصمماً العزم على تنفيذ مشروعه،

(١٤٦) م. ص. ج ٤، ص ٢٤ - ٢٥.

(١٤٧) هذا ما تلمح إليه رواية ابن خلدون: «... لظن لذلك الأمير أبو بكر وجهاني عن المنازعة وسلم له الأمر ورجع إلى أرضه». «المبره»، ج ٦، ص ٣٧٧.

لكن ليس باعتباره زعيماً سياسياً له دولة وجيش، وإنما إماماً له مساجد وطلبة. لقد فهم الآن، الحكمة الكامنة وراء رغبة شيخه عبدالله بن ياسين في الذهاب إلى بلاد السودان لنشر الإسلام وذلك عندما ثارت عليه جدالة في بداية أمره وعزلته سنة ٤٣٥هـ^(١٤٨). والتجربة نفسها تتكرر الآن مع الأمير أبي بكر.

فالساسة وإقامة الدولة كانت تشد الزعامات الصنهاجية إلى الشمال (المغرب)، وحينما تقتصر زعاماتهم على الجانب الديني (كفقهاء وأئمة أو كمسلمين عاديين) يجدون أنفسهم مندفعين نحو الجنوب (بلاد السودان)^(١٤٩).

وليس من قبيل المصادفة أن يترك الأمير أبو بكر الجيوش المرابطية في المغرب ليوسف صاحب الزلاقة، وبأخذ معه عند عودته الأخيرة للصحراء الفقيه الأصولي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المعروف بالمرادي^(١٥٠). وتأخذ المسألة دلالة عميقة عندما نلاحظ أن يوسف بن تاشفين يخلف الأمير في الشمال كملك على المغرب المرابطي، في حين يخلفه على الجنوب على الحدود الصنهاجية المعاقبة لبلاد السودان، فقيه أصولي يعمل على تعميق معرفة صنهاجة بالإسلام ويكون الطلبة، وليس زعيماً للحلف الصنهاجي.

باستشهاد الأمير أبي بكر^(١٥١)، انطفأت شعلة المرابطين من حيث كونها سياسية بالصحراء، وكانت قد انتهت - على هذا المستوى - منذ صعود الأمير لاسترجاع ملك المغرب من يوسف عام ٤٥٣هـ. لكن على المستوى الديني، ظلت شعلة المرابطين متوقدة من خلال طلبة الإمام عبدالله بن ياسين والفقيه الحضرمي وغيرهما من الفقهاء، وتلامذتهم الذين أكلت أسماءهم رمال الصحراء.

ولأن الإمام عبدالله بن ياسين تلميذ واجاج بن زلو، كان سبب قيام دولة المرابطين، فقد تهاافت المصادر على تدوين اسمه وأعماله، بينما ظلت أعمال تلامذة الإمام وغيرهم من الفقهاء الذين انتشروا في الصحراء وبلاد السودان للدعوة للإسلام، مهمة ولم يسجل منها شيء^(١٥٢).

(١٤٨) راجع، ص ١٦٠ وما بعدها.

(١٤٩) لمجر الإشارة أن عبدالله بن ياسين عندما استرجع زعامته للحلف الصنهاجي عدل عن رأيه ولم يتوجه إلى بلاد السودان وإنما صعد لمراجهة برغواطة. كما أن سلوك جدالة يدمم هذا الطرح حيث لم يصبها تصعد إلى الشمال نحو جبل لثورة لتلحق بأهل هزبة نكرا - سنة ٤٤٨هـ، لكنها لا تخارب السودان في الجنوب.

(١٥٠) توفي الحضرمي بمدينة أزكي من صحراء صنهاجة سنة ٤٨٩هـ. انظر «التشوف»، ص ١٠٦. وهامش رقم ٧١. و «الإعلام»، ج ٤، ص ١٢.

(١٥١) يقول التشنيطي: «البيبة» بلام مفخمة «هي جبل أزرق وبها قبر أبو بكر بن عامر أحد سلاطين مراکش، وهو عم يوسف بن تاشفين، وكان نار عليه في مدة غيبتة فتركه وذهب إلى الصحراء - فمات بها، وبينها (البيبة) وبين تيجيجكة يوم ونصف». انظر: «الوسيط»، ص ٤٤٧.

(١٥٢) ومنهم الفقيه الجوهري بن سكم الذي أشار إليه البكري (ص ١٦٥). كما أننا لا نعرف شيئاً عن دور الحضرمي في نشر الإسلام بالصحراء وبلاد السودان.

على أن انقلاب الوضعية الدينية لمملكة غانة وتحول جل أهلها - حكاماً ووعية - إلى الإسلام فيما بين منتصف القرن الخامس (البكري) ومنتصف السادس (الإدريسي)، وتطور الإسلام بسلطنة التكرور في الفترة نفسها، يدلنا على مجهودات أولئك التلامذة والطلبة، ويحيلنا على نتائج أعمالهم.

وعندما يهرد ملك غانة في عهد الإدريسي أن ينسب إلى آل البيت، فليس لأن المرابطين قد غزوا مملكته، وهدموا عاصمته وأرغموه على الإسلام، بل لأن تلامذة عبدالله بن ياسين والعقبة الحضرمي قالوا له وهم يعرفونه بالإسلام، إن علي بن أبي طالب هو ابن عم وصهر رسول الإسلام، فأراد ملك غانة أن يحرز شرف الانتماء لآل البيت، حتى يبرهن لهم على انتصائه العميق للإسلام ودار الإسلام. فاقنع الدعاء، وذهبوا إلى ما وراء بلاد غانة لدعوة أهلها، وكان ملك بلد ملل - الذي وراء غانة - قد أسلم قبل قيام الحركة المرابطية كما أبصرنا سابقاً، غير أن أهله ما يزالون مشركين كما يؤكد البكري سنة (٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م)^(١٥٣).

الخلاصة:

كحركة دينية، انتشر أمر المرابطين بالصحراء وترك صدى عميقاً لدى القبائل الصنهاجية، الشيء الذي يعكس رغبة صنهاجة اللثام في تعميق معرفتها بالإسلام، ليس من موقع الجهل التام كما حاولت أن تقنعنا به بعض الشهادات المصدرة، وإنما من موقع العارف الواعي بثغرات معرفته.

على هذا الأساس فإن رمال الصحراء بذلكرتها الضعيفة إزاء الزمن (= التاريخ)، عندما قررت الاحتفاظ باسم عبدالله بن ياسين وأعمال تلامذته بالسودان، كانت تعرف أن الأمر يتجاوز قوة لهيب حرارتها، التي تذوب جميع الأعمال وتحيلها للعواصف ترميها في زاوية النسيان.

لكن، على المستوى السياسي ظلت الحركة المرابطية بالصحراء عاجزة - مثل سابقتها من التجارب السياسية لصنهاجة - عن تحقيق وحدة القبائل الصنهاجية. وعوض أن يحمل ابن ياسين - الذي سلمته

(١٥٣) يعتقد عدد من الباحثين الأعلام ومنهم ج. ل. تريو (Triau "Islam et société", p 51-52) أن استعمال عبدالله بن ياسين للضرب في تربيته الإسلامية لصنهاجة، يعني أن صنهاجة أسلموا تحت ضغط السباط. ولأن هؤلاء الباحثين يجهلون المعنى التاريخي لمسألة ضرب الأستاذ لتلامذته في المجتمع الإسلامي الرسيط، كان عليهم أن ينتهوا على الأقل إلى ما جاء في الصفحة نفسها التي اعتدوها في استنتاجهم، حيث يقول البكري: «وهم أيقصد المرابطين بعد وفاة ابن ياسين، الآن لا تقدم طائفة منهم أحداً للصلاة إلا من صلى وراء عبد الله وإن كان في تلك الطائفة أقرأ منه وأورج من لم يصل وراءه». البكري، ص ١٦٩. وكان بإمكانهم كذلك أن ينظروا وتأملوا مضمون كلام البكري وقارنوه بما جاء عند القاضي عياض في ترجمته لعبد الله بن ياسين، ج ٤، ص ٧٨١.

القبائل مقاليد أمرها - على إطفاء نار الصراعات القبلية حول زعامة الحلف، انغمس في اللعبة السياسية وأخذ يقرب ويبعد من يريد. الشيء الذي عمق المشكل ولم يتفجع معه لينة ورهافة حس الأمير أبو بكر. والواقع أن الموقف كان محتاجاً لتلك السلطة الروحية لعبدالله بن ياسين، وهذا ما يفسر تعلق صنهاجة بزعيمهم وإمامهم بعد وفاته، بيد أن الموقف كان محتاجاً كذلك إلى تجربة ودهاء سياسي عارف بوسائل تعقيد أمور الدولة. وهذا الجانب الأخير افتقدناه في شخصية عبدالله بن ياسين وخلفه أبي بكر بن عمر باعتبارهما زعيمين للحلف الصنهاجي الثالث بالصحراء.

وإذا كان التاريخ لا يكرر نفسه على اعتبار أن شخوص المسرحية الثانية ينتبهون إلى أخطاء المسرحية الأولى، فإن إمام الموحدين المهدي بن تومرت بإيمانه ودهائه السياسي، قد استطاع أن يقدم لنا صورة معبرة جداً على مدى استفادته من الدرس.

لكن هل كان بإمكانه أن يفعل الشيء نفسه بالصحراء؟

٣. مملكة غانة والانهيار المزعوم على يد المرابطين:

بعد أن موّه البكري أدق أجزاء القصر الملكي بالذهب ووصف لنا العاصمة ومنشآتها، وقوة وعدل الملك الغاني، وتركنا نحلم بمملكة سودانية عظيمة. بعد ذلك، انقطع عنا حبل المعلومات إلى أن جاء الإدريسي، فاطلعنا على ما استجد في أحوال المملكة كما أبصرنا سابقاً، وذلك دون أن يلمح إلى الغزو المرابطي لمملكة غانة. غير أن معاصره الزهري أمدنا بنص يحملنا على الاعتقاد في ذلك الغزو، أكثر من ذلك فإنه حسب بعض الباحثين حدد لنا تاريخ الواقعة.

وما كان للدارسين أن يأخذوا كلام الزهري محمل الجد لولا شهادة ابن أبي زرع، التي رسخت - على الرغم من غموض تعابيرها - الأطروحة والبستها نوعاً من المصادقية التاريخية.

إلى هذا الحد، كان بإمكان المؤرخين والباحثين أن يترددوا قليلاً أو كثيراً قبل الأخذ بأطروحة الغزو المرابطي للمملكة. لكن رواية ابن خلدون جاءت - بثقل شخصية صاحبها - لتمتص ما تبقى من ترددهم وتقوى اعتقادهم في الواقعة، فاطمانوا إليها دون أن يسبروا أغوارها. ولم يعلموا أن صاحب العبر وهو ينتبج القضية من البكري إلى ابن أبي زرع، كان يعاني مثلهم من المشكل نفسه.

بعد توثيق الخبر، وتأكيد وقوعه، أخذ بعض المؤرخين يجهدون أنفسهم في البحث عن الأدوات النظرية، التي يمكن أن تركي الأطروحة، فاستحضروا نظرية العداء التاريخي بين (البربر) الرحل

و (السودانيين) المستقرين. وبذلك أحكم البناء التاريخي والنظري للأطروحة واكتملت معالمها، وأصبح من المقول المقبول: أن مملكة غانة السودانية الوثنية، ذهبت ضحية همجية المرابطين، أولئك البربر المسلمين للتعصبيين.

إنها الصورة التي تطفح بها جل الدراسات التاريخية، وحتى تلك الجادة منها - على قلتها - وإن كانت تتعامل مع تاريخ المرابطين بموضوعية، فإنها لا تشك في غزوهم لمملكة غانة^(١٥١).

دعونا نعيد قراءة الشهادات المصدرة التي اعتمدت في صناعة حدث الغزو، لنرى ما إذا كانت الصورة التي ستفصح عنها هي نفسها التي تقدم رسمها.

نسجل بدءاً، أن أيّاً من أصحاب مصادرونا لم يقل لنا بصريح العبارة، إن المرابطين قد غزوا أو فتحوا مملكة غانة. وبذلك يبقى هذا الأدعاء مجرد استنتاج للباحثين لاغير، سطره لهم دولافوس، وأخذه عنه من جاء بعده.

- روايات الجغرافيين: البكري، الإدريسي، الزهري:

كما رأينا سابقاً، فقد تركنا البكري في مملكة مستقلة وثنية مع حضور جنيني للإسلام، ثم جاء الإدريسي فأكد لنا استقلالية المملكة، بموازاة مع ذلك أطلعنا على تحول أهل غانة حكاماً ورعية للإسلام^(١٥٢).

وصاحب النزعة كجغرافي غير مطالب بأن يخبرنا بما تقدم من تاريخ مملكة غانة، لذلك لا نستغرب انشداده إليها باعتباره مُعطىً جغرافياً (المكان) وليس تاريخياً (الزمن).

بيد أن الجغرافي الزهري أبدى اهتماماً بالجانب التاريخي، فقال: «وأهل هذه البلاد [يقصد أهل

(١٥١) أخيراً برز الجاه لدي بعض الباحثين يشكك في الأطروحة، لكن دون معالجتها. والغريب في الأمر أنهم عندما يتناولون علاقة المرابطين بمملكة غانة، يعمدون لاستهلاك الرأي السائد، وهذا ما فعله ج. ل. تريمو (J. Trimud, "Islam et société", p. 40 et 78). وحسب معلوماتنا فإن ج. دولفوس وحده تخلص من ضيق الرأي السائد، حيث شكك في الغزو المرابطي وطالب بإجراء دراسة نقدية للشهادات المصدرة قبل إصدار أي حكم في هذا الاتجاه انظر:

- Devisse, J., "La Question d'Aoudaguste", T.I, p. 153.

(١٥٢) منذ أن نيه دولافوس إلى ضرورة الشك في نصوص الإدريسي عن بلاد السودان والباحثون يجهلون أنفسهم لترسيخ هذه الفكرة. والتساؤل المطروح، لماذا يتم تبجيل نصوص البكري مقابل الارتياح من شهادات الإدريسي: هل هناك شك في الكفاءة الجغرافية لصاحب النزعة؟ أم ذلك راجع - بساطة - إلى كون البكري يتحدث لنا عن مملكة غانة وهي في حالتها الوثنية والإدريسي يتحدث عنها وقد أصبحت مسلمة!!

جأوة] كانوا يتمسكون فيما سلف بالكفر إلى تسع وستين وأربعمائة (٤٦٩هـ)، وذلك عند خروج يحيى بن أبي بكر أمير مسوفة وأسلموا في مدة لمتونة وحسن إسلامهم وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء^(١٥٦).

والزهري معاصر للإدريسي، لكنه لا يتمتع مثله بالكفاءة الجغرافية، ولا بالدقة في ضبط الأحداث والمواقع وأسماء الأعلام، على الأقل بالنسبة لبلاد السودان.

فتكرور حسب الزهري أسلمت بعد غانة، في حين أن العكس هو الصحيح، ومدينة كوكو أصبحت عاصمة الحبشة، في حين أنها عاصمة السنغين إلخ. لقد كان جغرافيتنا ناهياً وهو يتحدث عن بلاد السودان^(١٥٧).

ويبدو واضحاً أن إلمامه بتاريخ صحراء صنهاجة اللثام وبلاد السودان، كان ضعيفاً جداً. ربما كان الزهري على علم بأن الحركة المرابطية ولدت بالصحراء، لكنه لا يعرف تفاصيل تطورها هنالك، ولا حتى أسماء زعمائها. ومن المحتمل جداً أن تصل أسماعه أخبار تفيد بوجود ممالك إسلامية أو وثنية ببلاد السودان. غير أنه لم يتمكن من التعرف على أسمائها ومواقعها بدقة.

وقد اختلط عليه الأمر بخصوص غانة العاصمة وغانة للملكة، فتعرف على الأولى إلا أنه أعطانا اسماً آخر للمملكة، وهو «جناوة» عوضاً عن اسمها الحقيقي. و «جناوة»^(١٥٨) اصطلاح عامي أكثر منه جغرافياً، الشيء الذي يحملنا على الاعتقاد، أن الزهري كتب ما كتب، معتمداً على ما يشاع بين العامة دون أي تدقيق في الأمر^(١٥٩).

بناءً على ما تقدم، صعب على الزهري تركيب سياق تاريخي اضح عن علاقة المرابطين بمملكة غانة أو بلاد جناوة كما يسميها، فجاءت روايته غامضة ومضطربة سواء من الوجهة اللغوية أو التاريخية.

هكذا نجد يوظف (في النص) كلمة «خروج»، ولو أراد أن يحدثنا عن استيلاء المرابطين على غانة، لافصح في الكلام واستعمل كلمات أكثر تعبيراً في مثل حالتنا، أقرها إلينا: فتح، غزو، استيلاء.

فهل كان الزهري لا يعرف هذه الاصطلاحات؟

(١٥٦) الزهري، كتاب الجغرافية، ص ١٢٥.

(157) Cuoq J., Recueil..., p. 117 note 1.

(١٥٨) انظر المرجع السابق، ص ١١٩ هامش ١، حيث يتحدث كيوك عن تاريخ كلمة «جناوة».

(١٥٩) لاحظ أن ابن السماك ينقل حرمياً رواية الزهري التي سجلناها، غير أنه لم يستعمل كلمة «جناوة» وعوضها باصطلاح «بلاد السودان». انظر «الحلل الرشيدة»، ص ٧.

واضطراب لغة الزهري تعكس غموض معارفه الجغرافية والتاريخية عن المنطقة. ففي محاولة منه لتحديد سنة تحول أهل جناوة للإسلام، يقول إن ذلك الحدث وقع «عند خروج يحيى بن أبي بكر أمير مسوفة». لكن إذا كان المقصود به أمير المرابطين سنة (٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م)، فلن يكون يحيى ذاك، وإنما أبو بكر بن عمر للمتوني كما رأينا. بموازاة مع ذلك، لا تشير المصادر إلى أي زعيم مسوفي للحلف الصنهاجي الثالث.

إن رواية الزهري مضطربة شكلاً ومضموناً، ونحن غير متأكدين من دلالتها: هل كان يقصد استيلاء المرابطين على غانة سنة ٤٦٩ هـ أم يقصد إسلام أهلها على أيديهم فحسب؟ مهما يكن من هذا الأمر فإنه سيعود ليحدثنا عن تحالف ما بين أهل غانة العاصمة والمرابطين بهدف الجهاد ضد الكفار، مما يعني أن كلاهما ما يزال محتفظاً بكيانه السياسي. وهذا ما يؤكد الزهري نفسه بإشارته لأمير غانة^(١٦٠).

وباتي صاحب الاستبصار ليمدنا بإشارة تاريخية فريدة، تسامر التصور الأخير. مفادها أنه اطلع على مراسلة رسمية جرت بين ملك غانة ويوسف بن تاشفين الذي حكم من ٤٥٣ إلى ٥٠٠ هـ^(١٦١).

فهل يمكن بعد هذا، أن نعتد رواية الزهري كشهادة على الغزو المرابطي لمملكة غانة؟

- روايات أهل التاريخ: ابن عذاري، ابن أبي زرع، ابن خلدون:

جرت العادة عند الباحثين المعتقدين في الغزو المرابطي، تفضيل رواية ابن أبي زرع على رواية ابن عذاري. وهم محقون في ذلك، نظراً للإغراءات التي يقدمها لهم صاحب القرطاس. أما صاحب البيان فلا يمكنه أن يساعدكم بأي شيء ذي بال، وربما أخرجهم^(١٦٢).

يذكر ابن أبي زرع، أنه بعد اختلال أمر الصحراء نتيجة ثورة جدالة عام (٤٥٣ هـ / ١٠٦١ م)، ترك أمير المرابطين أبو بكر بن عمر أمر المغرب لابن عمه يوسف بن تاشفين، وارتحل بنصف جيش المرابطين إلى

(١٦٠) الزهري، ص ١٢٦. والحالة هذه، كيف لنا أن نوفق ما بين تحالف غانة مع المرابطين وهم يخشون لهم؟! (١٦١) «الاستبصار»، ص ٢١٩. لا سبيل إلى تحديد سنة أو تاريخ المراسلة بالضبط. ونرجح - من خلال كلمات صاحب الاستبصار - أنها تمت قرابة سنة ٤٨٠ هـ أو قبلها.

(١٦٢) إذا اعتبرنا أن الزهري أخطأ في الاسم، وأنه كان يقصد أبو بكر بن عمر وليس يحيى بن أبي بكر، وقلنا مع الزهري إن فتح غانة كان سنة ٤٦٩ هـ. فإن ابن عذاري (ج ٤، ص ٢٦) سيخرج المعتقدين في الأطروحة لأنه يخبرنا أن أبا بكر بن عمر قد توفي سنة ٤٦٨ هـ. أي قبل الفتح المرابطي المزعوم.

الصحراء:، فهذهها وسكن أحوالها وجمع جيوشاً كثيرة وخرج إلى غزو بلاد السودان فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة أشهر^(١٦٣).

وبعد ذلك، عاد أبو بكر ليسند ملك المغرب من ابن عمه، فلم يستطع، وتوجه مرة أخرى إلى الصحراء، حيث «أقام بها مدة يجاهد الكفرة من السودان إلى أن استشهد رحمه الله في بعض غزواته، رمي سهم مسموم فمات رحمه الله وذلك في شهر شعبان الحكرم سنة ثمانين وأربعمائة [نوفمبر ١٠٨٧ م] بعد أن استقام له أمر بلاد الصحراء إلى جبل الذهب من بلاد السودان وخلص الأمر ليوسف بن تاشفين من بعده»^(١٦٤).

والمتتبع لبداية الحركة المرابطية، لا يمكنه أن يفصل كلام صاحب القرطاس عن ما قاله البكري. يذكر هذا الأخير أن جدالة قد حالفت عبدالله بن ياسين، فأرسل إليهم سنة (٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م) أمير المرابطين يحيى بن عمر لمقاتلتهم، ثم ألحق به أخوه أبو بكر بن عمر رفقة عدد آخر من المرابطين. وعلى الرغم من تحالف القائد مع رئيس تكرور فإن قوتهم لم تستطع التصدي لجدالة نظراً لكثرة جيوشها (ثلاثين ألفاً)، فانهزم المرابطون، وقتل أميرهم يحيى في السنة نفسها، ثم يضيف البكري: «ولم تكن للمرابطيين بعد كرامة إلى بني جدالة».

وبعد الإشارة إلى مقتل عبدالله بن ياسين سنة (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م). واستعراض بعض أطواره مع صنهاجة اللثام، انتهى البكري إلى القول: «وأمر المرابطين إلى اليوم وذلك سنة ستين وأربعمائة [٤٦٠ هـ] أبو بكر بن عمر وأمرهم [المرابطين في الصحراء] منتشر غير ملتمم»^(١٦٥).

لقد أتينا بشهادة البكري لأنها تتناول حزباً هاماً من أحداث الفترة الأولى لعودة الأمير إلى الصحراء (٤٥٣ - ٤٦٥ هـ). وهي الفترة نفسها التي يحدثنا عنها ابن أبي زرع في روايته الأولى.

وكما نلاحظ، هناك تناقض كبير بين الروایتين، فصاحب القرطاس يتحدث عن فتوحات لا يمكن أن تتم إلا بدولة ذات قاعدة وجيش قوي. أما رواية البكري فتظهر صنهاجة في حالة سياسة متدهورة، وهي ناتجة عن الصراع بين زعامة الحلف وجدالة.

(١٦٣) ابن أبي زرع، ١٣٤ - ١٣٥. ويذكر صاحب «البيان» (ج ٤، ص ٢١) أن الأمير ذهب بطلني الجيش وتركه الثالث ليوسف، والباحثون عادة ما لا ينتفعون إلى استغراق وارد عند صاحب القرطاس (ص ١٢٨) - الشيء الذي يجعلهم يفترون في الاحتمالات التقديرية لعدد الجيش الذي رافق أبي بكر إلى الصحراء سنة ٤٥٣ هـ - مفاده أن عدد الجيوش التي رافقت أبي بكر هو ٤٠ ألف.

(١٦٤) ابن أبي زرع، ص ١٢٥ - ١٣٦.

(١٦٥) البكري، ص ١٦٨ و ١٧٠. راجع هامش ١٢٣.

نعود لرواية ابن أبي زرع، ونسائل في أي فترة فتح أمير المرابطين أبو بكر بن عمر بلاد السودان بما فيها مملكة غانة: هل تم ذلك في أثناء عودته الأولى للصحراء (٤٥٣ - ٤٦٥ هـ) أم الثانية (٤٦٥ - ٤٨٠ هـ)؟ لن نخرج أنفسنا بالجواب عن السؤال، ونقول إجمالاً - مساييرين الأطروحة الشائعة - إن أبا بكر بن عمر قبل استشهاده سنة (٤٨٠ هـ / ١٠٨٧ م)، قد فتح من بلاد السودان «مسيرة ثلاثة أشهر»، وإن الأمر قد استقام له «من بلاد الصحراء إلى جبل الذهب»^(١٦٦) من بلاد السودان.

لنأخذ رواية ابن أبي زرع ولنحاول قراءتها أو ترجمتها وفهم أبعادها:

على المستوى العسكري نهيب بالمعتقدين في الفزو المرابطي، أن يستفيدوا من إشارة صاحب القرطاس، المتعلقة بعدد الجيش الذي رافق أبا بكر بن عمر إلى الصحراء^(١٦٧)، لأنها تمثل شهادة يمكن أن تدعم موقفهم. أما قولهم بأن عدد جيش الأمير المرابطي لم يتجاوز بضعة آلاف أو مئات، سيجعلهم يقوضون أطروحتهم بأيديهم، وسيعرضهم لانتقادات هم في غنى عنها لو دققوا في الأمر ملياً.

ذلك أنه لا يعقل أن يكون ذلك العدد القليل الذي يتحدثون عنه قادراً على هزم ثلاثين ألفاً من جيوش جدالة، ومائتي ألف من جيوش غانة^(١٦٨). وعليهم أن يتذكروا الهزيمة النكراء للمرابطين أمام جدالة سنة (٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م). أما فيما يخص عدة هذه الجيوش المرابطية والغانية، فيظهر من مقارنة النصوص أنها متكافئة، ولا تميز لفقة على أخرى^(١٦٩).

نزل إلى ساحة الميدان، ونقول مع ابن أبي زرع - دون أن نشك في روايته - إن المرابطين قد فتحوا من بلاد السودان مسيرة ثلاثة أشهر. نترجم العبارة إلى أرقام، فنحصل على ما لا يقل عن ٣,٠٠٠ كم^(١٧٠). نطلق بهذا الرقم من عاصمة المرابطين في الصحراء: أزكي، أو مدينة أرتنتي^(١٧١) التي بناها عبدالله بن ياسين. وحينما نقطع المسافة المذكورة، فإننا بذلك لن نستولي على مملكة غانة فحسب، وإنما سنصل إلى آخر شجرة في الغابة الاستوائية. وبما أن الأمر قد استقام لأبي بكر كما يؤكد صاحب القرطاس، فهذا يعني أن الأمير قد وضع يده على كل - أو جل - مناجم الذهب في بلاد السودان.

(١٦٦) راجع ما قلناه عن جبل الذهب عند ابن أبي زرع، ص ٨٧.

(١٦٧) راجع هامش ١٦٣.

(١٦٨) البكري، ص ١٦٧ عند جدالة، وص ١٧٧ عن غانة.

(١٦٩) الزعري، ص ١٢٥، وقارن مع البكري، ص ١٦٦.

(١٧٠) المرحلة = اليوم = ٣٠ إلى ٤٠ كم. وهناك معطيات مختلفة ومتنوعة تتحكم في مسيرة اليوم الواحد لذلك اقتصرنا على التقدير الأدنى.

(١٧١) أرتنتي قرية من أزكي وعانته الأخيرة تبعد عن سجلماسة بـ ١٢ مرحلة وعن تكرور بـ ٢٥ مرحلة. انظر البكري، ص ١٦٥ و ١٦٧، والإدريسي، ص ٣ و ٢٠ وخاصة ص ٦٠.

والحالة هذه، ما الذي يمكن أن يثيره في ملك ابن عمه يوسف، الذي أراد استرجاعه سنة ٤٦٥ هـ: الجهاد ونشر الإسلام أو أراد المال والجاه؟

يذكر ابن أبي زرع، أن أبا بكر بن عمر كان رجلاً صالحاً كثير الورع ولا يقاتل على الدنيا^(١٧٢). على هذا الأساس يكون جهاد السودانين الكفار والعمل على نشر الإسلام بينهم، أولى له من محاربة قبائل (في المغرب) أسلمت قبل أن يعرف أجداده الإسلام.

أما إذا كان يطمع في المال والجاه، فابو بكر بفتوحاته تلك، يملك إمبراطورية تفوق مساحة مملكة ابن عمه يوسف مرات عديدة. حقاً، إنها غير متطورة حضرياً وحضارياً مقارنة مع المغرب الأقصى، لكن علينا أن لا ننسى أنه أصبح يتحكم في عصب الحياة الاقتصادية العالمية إذك: الذهب، ويمكن لأبي بكر أن يدعم اقتصاده بتجارة الرقيق والخشب، هذا عدا الذهب الذي تركه له البكري في عاصمة مملكة غانة، ومستحققات ضرائب المرور بالصحراء إلخ^(١٧٣).

علينا إذن، أن نأخذ رواية صاحب القرطاس بهاته الأبعاد، حينما نقبل بآطروحة غزو المرابطين لمملكة غانة، ومثل هذا الطرح لا يستقيم ونحن نرى أمير المرابطين أبا بكر بن عمر عند عودته الثانية للصحراء، يستقبل هدية يوسف بن تاشفين باستكبار ويقول في حقها: «خير كثير هذا من يوسف^(١٧٤)».

ورقابة مقارنة بسيطة بين قيمة الهدية، وقيمة ما يمكن أن يحصل عليه أبو بكر من أموال وذهب في عاصمة مملكة غانة وحدها، كافي لأن يدفعه إلى استصغار هدية يوسف، بل ورفضها لعدة اعتبارات، أقلها الطريقة غير اللائقة التي قابله بها بفحص البرنس^(١٧٥).

إننا ونحن نتتبع رواية القرطاس، لم نكن نهدف إلى توضيح موقفنا منها، بقدر ما كنا نرغب في قراءتها مع المعتقدين في الغزو المرابطي لمملكة غانة، ومناقشتهم بناء على تلك القراءة.

وقد تبين لنا مدى هشاشة أطروحتهم. ونضيف هنا ملاحظة تتعلق بالتناقض الحاد الذي تتضمنه شهادة ابن أبي زرع، ذلك أنه في الوقت الذي يحدثنا فيه عن عجز الأمير أمام ابن عمه يوسف إبان لقاء

(١٧٢) ابن أبي زرع، ص ١٢٨ و ١٢٤. ويتفق معه ابن عذاري في تلك الأوصاف، ج ٤، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٧٣) رصدنا بعض النتائج المحتملة المترتبة عن ذلك الغزو المحتل، والاتحة طيلة جداً سواء على المستوى الديني أو الاقتصادي أو السياسي. ونرجو من القارئ أن يساعدنا بخياله في حصرها. وفصلنا بين رغبات أبي بكر: إما في الجهاد أو الجاه أو المال، يبقى مجرد عمل منهجي لا غير، وللقارئ أن يوحدها على ضوء التصور الذي نطرحه.

(١٧٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦. وابن أبي زرع يشير للهدية، ص ١٢٥.

(١٧٥) قارن قيمة الهدية كما قدمها ابن عذاري (ج ٤، ص ٢٦) وصاحب الحلال المشوية (ص ١٦ - ١٧) بما جاء عند البكري عن ذهب غانة (ص ١٧٤ - ١٧٨).

فحص البرنس سنة ٤٦٥هـ - وما ترتب عن ذلك من تنازل أبي بكر مجبراً عن ملك المغرب -، في الوقت نفسه نجد ابن أبي زرع يذهب بالأمير إلى الصحراء، ويجعله قادراً على تمهيد بلاد السودان مسيرة ثلاثة أشهراً

ونعتقد أن المشكل الذي تطرحه رواية القرطاس لا يكمن في مضمونها وإنما في صاحبها. فعندما نتقرب من شخصية المؤلف وتكوينه الثقافي ومنهجه التاريخي، سنصبح في موقع يؤهلنا لقراءة لغته وأفكاره بأبعادها العميقة. وحينئذ، سنكون أكثر اقتداراً على فهم روايته شكلاً ومضموناً.

وإذا كان لنا أن نتجراً على مثل هذه المحاولة، يمكننا القول إننا أمام فقيه متواضع الثقافة. الإطار الديني عنده يلبس الواقعة التاريخية، فيصبح عبدالله بن ياسين وتلامذته مجرد نماذج مصغرة لعقبة بن نافع الفهري بفتوحاته وكراماته^(١٧٦).

وانتصارات المسلمين على الكفار السودان أو غيرهم، تنسبه موقعه باعتباره مؤرخاً، فيندفع في تصويرها بنفس الشحنة القدسية التي ينبغي أن نستحضر بها معارك الرسول (صلى الله عليه وسلم) ضد المشركين^(١٧٧). نأخذ الحالة، فيطلق العنان للكلمات دون أي تقدير^(١٧٨).

إن فقيها لا تهمه الحركة المرابطية، كحدث تاريخي بقدر ما يثير الجانب الديني منها، الذي أعطى للحركة إشعاعها بين المسلمين، فوظف الحدث التاريخي للتأكيد على عظمة رجال خدموا الإسلام ونصروه.

وعلى أن نقدر موقف فقيها المالكى، ونحاول مقارنة لحظته التاريخية ومعاناته في التعبير عنها. وذلك حتى نتتمكن من استكناه خلفيات كلامه عن فتوحات الأمير أبي بكر في بلاد السودان.

فقد كان ابن أبي زرع يرى بأم عينيه في دروب مدينة فاس وأزقتها ومساجدها وفي غيرها من المدن المغربية، حصيلة أعمال عبدالله بن ياسين وتلامذته: رسوخ الإسلام في المجتمع المريني، اندحار البدع،

(١٧٦) انظر الأسلوب الجاف الذي قدم به البكري عبدالله بن ياسين (ص ١٦٥ - ١٧٠) مع الصورة التي أصبح عليها إمام المرابطين عند ابن أبي زرع (ص ١٢٣ - ١٣٣). وقارن الصورة الأخيرة مع ما جاء عند ابن خلدون عن عبدالله بن ياسين. «المعبر» ج ٦، ص ٣٧٤ - ٣٧٦.

(١٧٧) قارن أنطونج وحسان ابن أبي زرع في كلامه عن معركتي الزلاقة والأرك مع اقتصاد ابن عماري في الكلام عن معركة الأرك. انظر: «روض القرطاس»، ص ١٤٥ - ١٥٢. «البيان»، قسم الموحدين، ص ٢١٨ - ٢٢١.

(١٧٨) صاحب القرطاس دائماً يردف - وبطريقة تلقائية - كلمة الكفار بكلمة السودان. وهو لا يعرف أن أهل تكروير قد أسلموا قبل قيام الحركة المرابطية وأن الإسلام قد كسب مواقع متعددة في بلاد السودان.

انتصار المذهب المالكي وتقهقر جميع المذاهب والنحل التي كانت تنافسه، في الوقت نفسه كان عليه أن يقبل بجزء غير عادل لأولئك الرجال الذين خدموا الإسلام، فعبده الله بن ياسين قتله مجوس برغواطة، ويحيى بن إبراهيم توفي في ظروف غامضة، ويحيى بن عمر اللمتوني قتلته جدالة (سنة ٤٤٨هـ)، وأبو بكر بن عمر عاجز عن تأديب جدالة أو جمع كلمة صنهاجة، وفوق ذلك يأتي ابن عمه يوسف ليفسبه الملك، ويعمل على هدم بيته في الصحراء، ليضيق الرجل ويقتل بدوره بسهم مسموم سنة ٤٨٠هـ.

فلماذا إذن، لا نواسي هؤلاء الرجال الذين خدموا الإسلام بنية وعزيمة صادقتين، ونحقق آمالهم وطموحاتهم العسكرية على الأقل في واقع الخيال، ونجعلهم يفتحون من بلاد السودان مسيرة تسعين يوماً. وكل مسلم عميق الإيمان - في المغرب المريني - سيصفي إلينا بجوارحه وكامل وجدانه وسيحمد الله على تلك النهاية السعيدة. ذلك أن الوقت - المغرب المريني في مستهل القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) - كان محتاجاً لثل تلك الملاحم والانتصارات البطولية، كمزاء للنفس وتعويض عن ما فقده ويفقده المسلمون بالاندلس أمام الضغط المسيحي المتراكم منذ هزيمة العقاب سنة (٦٠٩هـ / ١٢١٢م).

لم تكن لفقيها رغبة قوية لمعرفة حقيقة الأعمال التي قام بها عبدالله بن ياسين وتلامذته، ربما أعوزته المصادر. لكن ذكرى هؤلاء الرجال ما تزال تعمل بقوة في مخيلة المغاربة عند بداية القرن الثامن الهجري، فابى إلا أن يسجل لنا أصداء الذكرى كما تعمل في المخيلة^(١٧٦)، وليس كما كانت في الواقع^(١٨٠).

وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم ما قلناه سابقاً عن الشحنات أو المعاني التي يعطيها ابن أبي زرع لكلمتي «السودان» و«بلاد السودان».

ذلك أن ابن أبي زرع بثقافته المحدودة، كان يستعمل ذينك، الاصطلاحين فضاء رمزياً وليس واقعاً جغرافياً وتاريخياً. ونكاد نجزم أن المستوى الثاني لم يكن يعرف عنه أي شيء. من ثمة، نفهم سكوته المطبق عن الصحراء وبلاد السودان بعد استشهاد أبي بكر بن عمر سنة (٤٨٠هـ / ١٠٨٧م).

ولو كانت له معرفة بالمنطقة (بلاد السودان: جغرافياً وتاريخياً) لما تأخر لحظة في قطف ثمرات الحركة المرابطية (إسلام بلاد السودان). بل إن أحداثاً سودانية هزت المشرق الإسلامي وبلغت أصدائها أوروبا، لم يسجل لنا عنها شيئاً، ونقصد أساساً حج أشهر ملوك إمبراطورية مالي منسا موسى، الذي تم قبل سنتين

(١٧٩) لا يظن أن المخيلة تعمل انطلاقاً من الفراغ، فما تنتجه يكون مؤسداً على وقائع حقيقية، ثم يلوونها في الاتجاه الذي يريد صاحبه.
(١٨٠) لا شك أن ابن أبي زرع «كمزح»، انطلاقاً من المعلومات المتوفرة لديه عن بداية الحركة المرابطية، وقد رصد لنا الكثير منها، لكن طريقة توظيفها كانت تسير في الاتجاه الذي رسمناه.

على انتهاء صاحب القرطاس من التأليف^(١٨١).

وإن ، علينا أن نحترز كثيرا، قبل استهلاك هذين الاصطلاحين (السودان، بلاد السودان) بالصيغة التي استعملهما ابن أبي زرع، فهما فارغان من أي محتوى تاريخي أو جغرافي.

قبل الانتقال لمعالجة رواية ابن خلدون عن قضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، سيكون من المفيد جدا إقامة مقارنة بين رواية «القرطاس» ورواية «البيان» في تناولهما لجهاد أبي بكر بن عمر في الصحراء وبلاد السودان

لقد تعرفنا على رواية ابن أبي زرع^(١٨٢)، أما ابن عذاري فإنه يذكر أن أبا بكر بن عمر اللمتوني عند عودته الأولى للصحراء^(١٨٣) إبان ثورة جدالة، قام بمحاربتها «حتى أخذ ثاره منهم»، ثم التزم الصمت، ولم يضيف شيئا آخر عن أعمال أبي بكر في الصحراء خلال هذه الفترة، غير أنه عند العودة الثانية – والأخيرة – للأمير سنة (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢ م)، أشار ابن عذاري إلى أن أبا بكر بن عمر اللمتوني «أقام بصحرائه ثلاثة أعوام [...] إلى أن قتله السودان المجاورون للمتونة في الصحراء لأنه كان يحاربهم، حتى قضى الله بوفاته بسهم أصابه وكان فيه منيته، وذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة (٤٦٨ هـ)^(١٨٤)».

ومقارنة الروايين يمكننا أن نسجل عددا من الملاحظات، ولمساعدة القارئ على تتبعها، نسجل أولا بعض الكلمات والعبارات الأساسية، الواردة في كل رواية:

– ابن عذاري : ثار، صحرائه، قتله، السودان المجاورون للمتونة، كان يحاربهم.

– ابن أبي زرع : بلاد الصحراء، جهاد، غزواته، الكفرة من السودان، بلاد السودان.

– **الملاحظة الأولى:** صاحب القرطاس لا يهتم كثيرا مثل ابن عذاري بذكر سنوات الأحداث، ولا يسجل لنا سوى تاريخ العودة الأولى للأمير (سنة ٤٥٣ هـ) وتاريخ وفاته (٤٨٠ هـ). في حين يضيف ابن عذاري تاريخ العودة الثانية ويحدد لنا مدة إقامة الأمير بالصحراء (ثلاثة أعوام).

(١٨١) يقف ابن أبي زرع بأحداث مؤلفه «دروس القرطاس» عند عام ٧٢٦ هـ / ١٢٢٦ م. وكان حج متسا موسى عام ٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م. وعن ترجمة ابن أبي زرع وبعض الملاحظات عن منهجه التاريخي، انظر مقدمة طبعة دار للنصوص للروض ص. ٥ - ٩.

(١٨٢) نقصد النصين اللذين سجلناهما لابن أبي زرع فيما تقدم، راجع ص ١٩١.

(١٨٣) هناك اختلاف بين «القرطاس» و«البيان» في تحديد تاريخ عدد من الأحداث المتعلقة بالحركة المرابطية. ومنها اختلافهما في تحديد العودة الأولى للأمير. يذكر الأول أنها كانت في سنة ٤٥٣ هـ، في حين يسجل الثاني سنة ٤٦٣ هـ. ونرجو من القارئ أن لا يثقل لهذا المشكل. إذ ليس له أهمية بالغة فيما نحن الآن بصدد.

(١٨٤) ابن عذاري، ج ٤، ص ٢٦.

- **الثانية:** في خلال العودة الأولى للأمير، نجد مع ابن عذاري لا يفعل شيئاً غير الأخذ بشاره من جدالة، وسنفهم لاحقاً لماذا اقتصر صاحب البيان على ذلك ولم يحدثنا عن فتحه لبلاد السودان مثلما فعل صاحب القرطاس. كما نسجل، اختلاف الروایتين بخصوص العودة الثانية للأمير. ذلك أن ابن عذاري لا يتحدث سوى عن «حروب» للأمير جرت له مع السودان، وانتهت بمقتله، وبالتالي فإنه لا يؤكد لنا انتصاراً أو انهزاماً في تلك الحروب.

- **الثالثة:** في خلال كلام ابن عذاري عن العودة الثانية، نلاحظ أنه لا يتحدث سوى عن صحراء أبي بكر (صحرائه)، أي مجال لمتونة، وبذلك فإن الكلمة تضمر ما سبق أن أشار إليه من اختلاف أمر صنهاجة، وتحديدًا صراع جدالة مع لمتونة وهجوم الأولى على الثانية، الأمر الذي استلزم عودة الأمير اللمتوني للأخذ بشار قومه، وصاحب البيان عندما استعمل كلمة «صحرائه»، يدلنا على أن أمر اختلاف لمتونة وجدالة ما يزال على حاله وأن الأمير أخذ بشاره، غير أنه لم يتمكن من توحيد كلمة صنهاجة. لذلك كان من السهل أن يقتله السودان المجاورون لصحراء لمتونة، وتوظيف ابن عذاري لكلمتي «قتل» و«يحاربهم = حروب»، يسائر هذه القراءة التي يدعمها التحليل التاريخي كما أبصرنا سابقاً، وإذا رفضناها، علينا أن نحتفظ بالموقف المحايد، فلا نؤكد انتصاراً ولا انهزاماً ونترك أميرنا في مجال صحراء لمتونة لا غير، إذ الذين قتلوه مجاورون له.

في المقابل نجد رواية ابن أبي زرع تتحدث عن «بلاد الصحراء» والمقصود صحراء صنهاجة اللثام بأكملها، مما يوحي أن لا خلاف بين القبائل، وأن كلمتهم مجتمعة، بل إن صاحب القرطاس يريدنا أن نقبل إيحاء ذلك، كمسألة، ذلك أنه لا يعقل أن يكون الأمير قد استولى على بلاد السودان دون أن يكون قد مهد جميع بلاد صنهاجة، وجمع كلمة قبائلها تحت لوائه، وتأتي كلمة «غزواته» التي وظفها في النص، لنشعرنا بمدى قوة وتفوق جيش أبي بكر من الناحية العددية والعسكرية، وهاته الحملة المعنوية التي تروحي بها كلمة «غزو» لن نجد لها في كلمة «حرب» التي وظفها ابن عذاري. هكذا، كان من السهل على ابن أبي زرع أن يوهم قراءه، أن الأمير أبا بكر يتفوقه العسكري ذلك، بإمكانه الاستيلاء على بلاد السودان مسافة مسيرة ثلاثة أشهر، ويزداد ثقة في أقواله (أوهامه)، إذا قرأناها مجازاة مع رواية الزهري التي عالجناها سابقاً.

- **الوايعة:** بمقارنة الدلالات اللغوية للكلمات والاصطلاحات الواردة في روايتي «البيان» و«القرطاس»، نلاحظ حياد وموضوعية ابن عذاري. في المقابل، نكتشف مع كلمات ابن أبي زرع ما سبق وأن سجلناه من اجتهاده في التركيز على البعد الروحاني (الديني) للواقعة أو الحدث التاريخي، وإهمال ما

دون ذلك .

وإذا اتخذت الواقعة التاريخية مظهرا دينيا بارزا، يصبح الزمن – بالمعنى الفيزيائي للمصطلح – غير ذي أهمية بالنسبة إليه، وهذا ما يفسر لنا الملاحظة الأولى التي سجلناها^(١٨٥).

جدول مقابلة بعض الكلمات التي وظفها كل من ابن عذاري وابن أبي زرع للتعبير عن أحداث العردة الثانية للامير:

ابن أبي زرع (القرطاس)	ابن عذاري (البيان)
الصحراء أو بلاد الصحراء	صحرائه (صحراء لتونة)
كان يغزوهم (غزواته)	كان يحاربهم
الكفرة من السودان	السودان المجاورون للمتونة
استشهد	قتل
رحمه الله	قضى الله بوفاته

ابن خلدون وقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة :

جاء في العبر :

« ثم إن أهل غانة ضعف ملكهم وتلاشى أمرهم واستفحل أمر الملتصمين المجاورين لهم من جانب الشمال مما يلي البربر كما ذكرناه، وعبروا على السودان واستباحوا حماهم وبلادهم واقتضوا منهم الإتاوات والجزى* وحملوا كثيرا منهم على الإسلام فداتوا به . ثم انضمحل ملك أصحاب غانة وتغلب عليهم أهل

(١٨٥) انظر : «روض القرطاس» (ص ١٢٤ - ١٢٧)، حيث يظهر أن ابن أبي زرع قد أنشد لشخصية الإمام عبدالله بن ياسين بصلاحها وتقارها وأعمالها الدينية، فلم يعد عندئذ للزمن (الفيزيائي) أهمية أمام الفضاء القمسي للحظة التاريخية التي يتناولها . هكذا ، نجد ابن أبي زرع لا يسجل لنا فيما بين دخول الإمام لبلاد صنهاجة سنة ٤٣٠هـ إلى سنة ٤٤٧هـ سوى تاريخ واحد، وهو سنة ٤٣٤هـ. (٥) الجزى جمع الجزية.

صوص وأصاروهم في جملتهم^(١٨٦).

والمدقق في القضية ، لن يغامر باستهلاك الرواية أو معالجة مضمونها قبل تحديد مصادر ابن خلدون عن غانة .

فصاحب العبر اطلع على عدد من الروايات المدونة عن غاته في فترات مختلفة، وتمم معلوماته عنها بالرواية الشفوية، في أثناء لقائه بالقاهرة مع الشيخ عثمان فقيه أهل غانة^(١٨٧)، الذي أخبره أن اضمحلال ونهاية أمر مملكة غانة كان على يد شعب صوصو. كانت تلك، هي المعلومة الوحيدة التي تمكن منها صاحب العبر في أثناء لقاء القاهرة، وهي لا تهم قضيتنا، ولا نستبعد في هذا الإطار أن يكون ابن خلدون قد طلب الاستزادة عن تاريخ مملكة غانة، غير أنه لم يظفر بخير ذلك^(١٨٨).

على هذا الأساس ، ينبغي إقصاء الرواية الشفوية باعتبارها مصدراً لصاحب العبر عن قضية الغزو المرابطي لمملكة غانة، التي يظهر أنه يلمح إليها في روايته.

ويتربط عن ذلك ، أن المصادر المدونة، وحدها شكلت منهل معلومات ابن خلدون عن قضيتنا. وهي تتمثل أساساً في كتابات البكري والإدرسي، وقد استحضر روايتهما مرة ثانية من خلال ابن سعيد. وهذا الأخير يطلعنا على انقلاب الوضعية الدينية في بلاد التكرور من الوثنية في زمن البكري، إلى الإسلام الشامل خلال القرنين السادس والسابع للهجرة (١٢-١٣م)^(١٨٩).

ويبقى المصدر الأساس، الذي كان ابن خلدون يصدر عنه وهو يختزل تاريخ مملكة غانة في ستة أسطر، منحصر في مؤلف ابن أبي زرع، حيث استهلك الكثير مما جاء فيه بخصوص تاريخ صنهاجة اللثام وعلاقتهم ببلاد السودان^(١٩٠).

(١٨٦) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣. وفي أثناء كلام ابن خلدون عن المرابطين، قال: «ورفع (أبو بكر) ما كان بينهم (يقصد صنهاجة من الصحراء) من غرق الفتنة، وفتح بها من جهاد السودان فاستولى على نحر تسعين مرحلة من بلادهم». «العبر»، ج ٦، ص ٣٧٧. وهذه الرواية لم نغزها أي اهتمام، لأنها أصلاً ليست لابن خلدون وإنما لابن أبي زرع.

(١٨٧) راجع ص ٣٠، وهامش ١٨٨.

(١٨٨) هذا ما يريد أن يقتضيه ابن خلدون. والواقع أنه كان يملك معلومات أخرى - سودانية الأصل - عن غانة، ومنها قوله: «وأهل غانة مشركون أن يكون عليهم ملك لأحد غير صوصو». «العبر»، ج ٥، ص ٩٣١ والسؤال المطروح هنا: لماذا أهمل ابن خلدون هذه الرواية التي تنفي الغزو المرابطي لمملكة غانة، وأخذ برواية ابن أبي زرع في القضية؟

(١٨٩) ابن سعيد، «كتاب الجغرافيا»، ص ٩١.

(١٩٠) لارن ما جاء في «العبر» (ج ٦، ص ٣٧٠ - ٣٧٧) ما جاء عند ابن أبي زرع (ص ١١٩ - ١٣٦)، ولاحظ كيف يحتفظ ابن خلدون بالمعنى دون أن يلزم نفسه تكرار كلمات صاحب القرطاس نفسها. فهذا الأخير مثلاً يقول إن أبو بكر فتح من بلاد السودان «مسيرة ثلاثة أشهر». في حين يقول صاحب «العبر»، إنه استولى على نحر تسعين مرحلة. والرحلة = اليوم.

وتجدر الإشارة، إلى أن ابن خلدون، وهو يقتبس من تلك المصادر، كان يكتفي بالمعنى دون المبنى، كانه يروي ما علق بحافظته، لا ما هو مكتوب أمام عينيه ويديه.

نعود الآن لنص مؤرخنا، وسنلاحظ أن الإضافة التي تميز بها عن الروايات السابقة - بخصوص إيجائها للغزو المرابطي لمملكة غانة - تتمثل في قوله: «واستباحوا حماهم وبلادهم واقتضوا منهم الإتاوات والجزى وحملوا كثيراً منهم على الإسلام فدانوا به».

وإذا دققنا النظر في رواية ابن أبي زرع، نكتشف أن ابن خلدون لا يضيف شيئاً جديداً، وإنما يقرأ لنا بعقلية المؤرخ المحترف رواية صاحب القرطاس بما يفترض أن نتصوره من نتائج - منطقية - ونحن ننتج حماس جهاد المرابطين لنشر الإسلام.

فإذا كان ابن أبي زرع يتحدث بذلك الاندفاع والحماس عن المرابطين^(١٩١)، في جهادهم للسودان الكفار، فإن الانتصار على هؤلاء يعني أولاً وقبل كل شيء، حملهم على الإسلام. وهذا ما يؤكد له الإدريسي وابن سعيد. لكنه عندما لاحظ أن صاحب النزعة يتحدث له عن مملكة مسلمة ولكنها مستقلة، حاول أن يتصور كيف كان ذلك الفتح المرابطي لبلاد السودان كما توحى به رواية القرطاس. وهاته الأخيرة كما أبصرنا سابقاً لا تستعمل عبارة صريحة تفيدنا أن المرابطين قد غزوا مملكة غانة أو فتحوها، فهي غامضة تبهم ولا تفصح.

وصاحب المعبر مشهود له بالأمانة العلمية وحيدة حاسته النقدية. هكذا، نجد أنه قد ألزم نفسه بروح رواية القرطاس، ولم يستعمل كلمة «غزو» أو «فتح» أو «استيلاء» في كلامه عن علاقة المرابطين بمملكة غانة. في نفس الوقت حاول أن يؤدي لنا مفاد الرواية بنتائجها المحتملة منطقياً، مجهداً نفسه لتجاوز ذلك الغموض الذي تطرحه رواية القرطاس، فاستعمل كلمة «عبور». والاصطلاح كما جاء في روايته، يؤدي معنى الانتصار على السودانيين، دون الاستيلاء على مملكتهم، كمقابل لتلك «الإتاوات والجزى» التي أشار إليها في روايته^(١٩٢).

هل اطلع ابن خلدون على رواية الزهري التي عالجنها؟ لا نستبعد ذلك. ومهما يكن من هذا الأمر، نسجل تقارب مضمون روايتيهما لغوياً وتاريخياً. ولصداقة ما، وظف الأول كلمة «عبور» والثاني كلمة

(١٩١) يظهر أن ابن خلدون كان مستلباً بتاريخ الموحدين، ولم يستطع لا المرابطون ولا الموحدين أن يشيروا وجدانه بالقدر نفسه. من ثمة، نفهم عدم مسأرتة لابن أبي زرع في اندفاعه وحماسه وهو يتحدث عن المرابطين وزعيمهم عبدالله بن ياسين.

(١٩٢) إذا كانت لمجملتنا صائبة، يمكن أن نسجل هنا تقارب مضمون رواية ابن خلدون مع التصور الذي طرحناه سابقاً، والمتعلق برصد النتائج المحتملة التي ينبغي استحضارها عند قبولنا لفكرة الغزو المرابطي لمملكة غانة. راجع ص ١٩٤.

«خروج»، ثم اتفقا على أن لا يستعملا كلمة غزو أو «فتح» أو «استيلاء».

معطي القول: إن معالجة مصادر ابن خلدون عن غانة، يمنحنا الثقة ونحن نقصي شهادته بخصوص الغزو المرابطي المزعوم للمملكة غانة. ويصبح من باب التجاوزات الاعتداد بروايته باعتبارها شهادة مصدرية عن قضيتنا. وبعبارة أدق، فشهادة ابن خلدون لا تمثل بالنسبة لنا سوى مرجع في القضية. لكنه مرجع ممتاز، يُستحسن الاستئناس به، لأنه على الأقل تفوق على الكثير من المراجع التاريخية المعاصرة في قراءة ابن أبي زرع وغيره.

فهل حان الوقت للتخلص من وهم الغزو المرابطي للمملكة غانة؟

الباب الثاني

إمبراطورية مالي في ظل الإسلام

الفصل الأول

النشأة والتطورات السياسية

يستفاد من الشهادات المصدرة العربية والبرتغالية، أن ملل أو مل' أو مالي قد استمرت في قائمة الوجود كوحدة سياسية من منتصف القرن الخامس إلى مستهل الحادي عشر الهجري. على أن مرحلة ظهورها على الساحة السياسية السودانية كقوة بارزة، لا تتجاوز الفترة المتراوحة ما بين (٦٢٨ و ٨٣٤هـ/ ١٢٣٠ - ١٤٣٠م).

ففي خلال ذلك القرنين، عرفت مالي نشأتها الحقيقية، واتسعت حدودها لتشمل جل الإمارات والممالك السودانية، مثل إمارة كوكو وسلطنة التكرور ومملكة غانة. وبانصهار هذه الوحدات في كياناتها، أصبح نفوذ إمبراطورية مالي يغطي جل مناطق بلاد السودان.

ولا مشاحة في أن إمبراطورية مالي، قد بلغت أوج عظمتها وذروة مجدها، خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). ولعل في انفتاحها الواسع على العالم الإسلامي آنذاك، تعبيراً عميقاً وترجمة واضحة على مدى تطور الإمبراطورية وازدهارها. وقد كان لهذا الانفتاح أثر إيجابي في التعرف بمالي، وزيادة اهتمام المسلمين والمسيحيين ببلاد السودان. لذلك لا نستغرب تزامن أوج عظمة مالي مع تراكم معلوماتنا عنها.

وباستهلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، بدأ الضعف يدب في جسم الإمبراطورية. وأمام هجومات التوارق والموشي، بموازاة مع توسعات السنغيين، اضطرت مالي للاتكماش على نفسها في المنطقة التي انطلقت منها عند بداية أمرها. وبذلك تركت المجال لأمراء سنغاي كي يمهّدوا بلاد السودان، ويقبموا إمبراطورية على أنقاض مالي في خلال الربع الأخير من القرن نفسه.

كيف نشأت إمبراطورية مالي؟ وما هي التطورات السياسية التي عرفتها إلى حين انهيارها؟ وما هو دور الإسلام في تحقيق هذه الوحدة السياسية في بلاد السودان؟

١. تمهيد في الاسم والموقع.

تطلق الدراسات التاريخية على القبائل التي اسمت إمبراطورية مالي اسم «الماندينغ» (Manding)،^(١) وهذا المصطلح حديث أخذه المؤرخون عن المختصين في الدراسات الأثنوغرافية واللغوية المتعلقة بإفريقيا.

(١) عن معنى كلمة «الماندينغ» باللغات السودانية، ينظر:

- Monteil ch, "Les Empires du Mali", P. 297, 315 et 318 - 319

- Mauny R, "Tableau Géographique"....., P. 65 et 360.

أما المصادر العربية، فلم تعين لنا اسماً خاصاً بتلك القبائل، واقتصرت على نعتهم بأهل مالي أو أهل التكرور، بموازاة مع ذلك كانت تشير إلى اسم قبيل سوداني كبير، يختلف رسمه من مصدر لآخر، فهو مرة «لمم» وتارة «نغم» وأخرى «دمدم»^(٢).

وعلى الرغم من أن جل المصادر توحي لنا بأنها تتحدث عن ثلاث قبائل مختلفة، فإننا نعتقد أنها كانت تقصد قبلاً واحداً لا غير، ولعل في اتفاقها حول الأوصاف التي تنعت بها تلك القبائل، ما يدعم رأينا ويرجح. وبناءً عليه، سنحتفظ باسم واحدة «لمم»، وهو الذي سنتداوله^(٣).

وجل الدارسين الذين تناولوا تاريخ إمبراطورية مالي، ينطلقون من المعادلة التالية: أهل مالي - لمم - الماندينغ. وعلى الرغم من إيمانهم بصوابها، فلا أحد منهم يعلن عن قناعته هاته بكل وضوح وصراحة. ويعود حرجهم هذا، لكون المصادر العربية منذ البكري وهي تتحدث عن حضور الإسلام في مالي، غير أنها حينما نتناول لمم تصفهم دائماً - وذلك إلى نهاية القرن الثامن (الرابع عشر الميلادي) - بالوحشية والكفر أو الجوسية، وفي أحسن الأحوال تعتبرهم مهملين غير مسلمين^(٤).

بناءً على ما تقدم، تصبح المعادلة التي ينطلقون منها غير سليمة، وذلك بالنظر لما تتضمنه من تناقض فاضح (أهل مالي (مسلمون)؟ = لمم (كفار) = الماندينغ).

أول ما يجدر الانتباه إليه بهذا الصدد، هو أن المصادر العربية قلما اهتمت بأسماء القبائل السودانية ومواقعها. وكانت تكتفي بجمعها تحت اسم واحد: أهل السودان (السودان) أو أهل التكرور (التكرارة، التكرورين)، وإذا ما حصل أن أشارت إلى بعض أسماء القبائل، فإنها في غالب الأحيان تطرح الاسم كطلسم، يصعب تحقيقه لغوياً، فبالأحرى توطين ذلك القبيل المنار إليه، وتمييزه عن القبائل السودانية الأخرى^(٥).

وقد تفوقت المصادر البرتغالية على المصادر العربية في اهتمامها بالقبائل السودانية، حيث مكنتنا من

(٢) البكري، ص ١٨٣. الإدريسي، ص ٨٠، ٨١. ابن سعيد، ص ٩١ - ٩٢. الدمشقي، ص ٢٤١، ٢٤٨. ابن خلدون، ج ١، ص ٩٣، ج ٢، ص ٤١٠.

(٣) هناك تأويل لطريف أورده ش. مونتيل لمعنى كلمة «لمم»، حيث يعتقد أنها تركيب مزدوج للكلمة العربية «لم» (لمم = لم لم). انظر: Les Empires du Mali, P. 331.

(٤) انظر الإحالات نفسها في هامش رقم ٢.

(٥) النماذج متعددة، والفرق عند حصيلته معلوماتنا عن النيجرا، التي تعتبر من أهم القبائل التي عرفت بها المصادر العربية، يفصح بكل وضوح عن عمق الشكل. ذلك أن المصادر تختلف في رسم الاسم وفي تحديد موقع القبيل، بل منها من اعتبر النيجرا اسماً لمنطقة جغرافية وليس اسماً لقبيل سوداني. انظر:

- Guoq J., "Recueil" P. 5 - 6 et P. 135, note 2.

معلومات قيمة عنها، سواء من حيث الكم أو النوع. بيد أنه وكما أكدنا سابقاً، فإن معلومات الملاحين البيرتغاليين، لا تنسحب إلا على القبائل السودانية القريبة من الشاطئ الأطلسي، لذلك يتعذر علينا استغلالها في قضيتنا^(٦٧).

ونعتقد أن الأسباب نفسها التي عالجنها في الباب الأول^(٦٨)، هي التي كانت وراء عجز أصحاب مصادرنا العربية عن التعريف بالقبائل السودانية، والإحاطة بالجوانب المختلفة للموضوع: تصنيف القبائل وترتيبها حسب أهميتها العددية والسياسية، رصد مواردها الاقتصادية ونمط عيشها، وصف عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها... الخ.

وإذا كان عدم الاحتكاك المباشر لأصحاب مصادرنا ببلاد السودان، قد شكل أهم هذه الأسباب، فإن ذلك لا يفسر كل شيء، فابن بطوطة الذي زار مالي ودخل عاصمتها، لم يعرفها بالقبائل المؤسسة لإمبراطورية مالي أو تلك التي خضعت لها، كما أنه لم يخبرنا باسم القبيل الذي ينتمي إليه حكام مالي، ولا حتى باسم الأسرة التي ينتسبون إليها.

وأهم ما يشد انتباهنا ونحن نستعرض مذكرات رحالتنا، هو أنه بمجرد اجتيازه للصحراء وتقدمه داخل بلاد السودان، أصبح الكلام عن القبائل شيئاً منسياً ومهمشاً، واختفت الإشارات العرضية عن الموضوع. ومن كثرة إلحاح ابن بطوطة على الالتقاء بالجاليات المغربية المقيمة في بلاد مالي ومعاشرته لها، يتملكننا إحساس أنه أخذ على نفسه، أن لا يختلط إلا بالبيضان (فقهاء ونجار من بلاد المغرب والصحراء). الشيء الذي أعاق أية محاولة للتعرف على السودانيين وأحوالهم عن قرب، وذلك على الرغم من إقامته بين ظهرانيهم، زهاء سنتين^(٦٩).

ومثل ذلك الإحساس لا نشعر به مع الحسن بن محمد الوزان الفاسي، الذي أبدى اهتماماً بالشعوب والقبائل السودانية. إلا أن إقامته القصيرة ببلاد السودان^(٧٠)، وتعذر زيارته للمناطق الجنوبية، حيث مركز قبائل الماندينغ التي أسست إمبراطورية مالي، حال دون تمكنه من معلومات دقيقة عنهم.

(٦٧) راجع تقديماً للمصادر البرتغالية، ص. ٣٩ - ٣٩. وانظر:

- "Tableau Géographique"...., P. 447 - 448.

(٧٠) انظر الفصل الأول منه.

(٨١) ترى أن جهله باللهجات السودانية، وصعته في ولاته عند لقائه الأول بالسودانيين، حيث شعر بنوع من الاحتقار أمام حاكم المدينة، بالإضافة إلى بغل السلطان منسا سليمان في عطفه لرحالتنا، كل هذه الأسباب يمكن أن تكون وراء نزوعه عن الاختلاط بالسودانيين. أخيراً، حل للتضيق علاقة بما ينسب لابن بطوطة من أنه كان في مهمة رسمية ببلاد السودان!

(٩٢) ثم لا ننسى أنه كتب، «وصف إفريقيا»، بعد أكثر من عشر سنوات على زيارته لبلاد السودان. انظر مقدمة الترجمة العربية لوصف إفريقيا، ص ١٥.

نعود للتناقض الذي تحفل به معادلتنا (أهل مالي مسلمون = ملم كفار)، ونتوقف عند بعض المعلومات التي تنفق حولها المصادر العربية.

تجمع المصادر على أن ملم الكفار يوجدون جنوب مملكة غانة، ونستخلص من كلام الإدريسي، أن مجال انتشارهم يمتد من جنوب مدينة غياروا إلى خط الاستواء. ومدينة غياروا هاته، تمثل آخر حد لمملكة غانة من الجنوب، كما أنها تشكل آخر موقع جغرافي عرّف به أصحاب مصادرها، وظلت المناطق التي توجد جنوبها مجهولة لديهم أو تكاد أن تكون كذلك^(١٠).

ويتضح مما تقدم أن الإدريسي قد بالغ في تقدير مجال انتشار ملم، وسيكون من الصعب علينا قبول كلامه، حتى لو اعتمدنا التصور نفسه للجغرافية الوسيطية لأقاليم الأرض وأقسامها^(١١). وربما كان وعي الجغرافيين بهذا المشكل، هو الذي جعلهم يتحدثون عن دمدم ونغم بجانب ملم^(١٢).

ويظهر أن صاحب النزهة في وضعه لحدود ملم، لم يكن يستند على معلومات مخيرة – التي كانت من دون شك قليلة وفقيرة –، بقدر ما كان يعتمد على معرفته النظرية بعلم الأطوال والعروض (علم تقويم البلدان).

وإذا كان ريموند موني (R. Mauny)، قد نبه إلى جهل أصحاب مصادرها العربية بمنطقة الغابة الاستوائية. بدليل أن أيّامهم لم يتحدث عنها للتعريف بها^(١٣)، فيمكننا أن نضيف إلى ملاحظته تلك، أن معرفتهم بالمجال المنحصر فيما بين غياروا والغابة الاستوائية، كانت ضعيفة جداً ومضطربة. وهذا ما يفسر اعتقاد الجغرافية العربية الوسيطية في أن المنطقة مأهولة بأقوام، طبيعتهم أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان^(١٤).

وقد تحكمت هذه الفكرة في صياغة معلومات أصحاب مصادرها عن المنطقة وأهلها، لذلك لا نستغرب وصف الإدريسي للملم بالوحشية (أكل لحوم البشر)^(١٥) والكفر، ولا نستغرب احتفاظ المصادر

(١٠) البكري، ص ١٧٦ - ١٧٧، الإدريسي، ص ٩٠٤ (غيارا).

(١١) كراتشكولسكي، ص ٢٦ - ٢٧، ٧٥.

- "Tableau Géographique"...., p. 22 - 26.

(١٢) البكري، ص ٢١١، ٢٤١. وتلزم مع ما جاء في تعليق كيوك على نصوصه.

- "Recueil"...., p. 240 note 1.

(13) "Tableau Géographique"...., p 214 - 216 et 225.

(١٤) محمد عبد ابن خلدون تلخيصاً لأقوال الجغرافيين بهذا الصدد. «العبر»، ج ١، ص ٩٢. والدمشقي، «نخبة الدرر»...، ص ٢٤١.

(١٥) عندما وصف الإدريسي ملم بأنهم من أكلة لحوم البشر، فذلك لا يعني أن الحمر غير صحيح، على الأقل بالنسبة للبعض منهم. والملم لدينا، أنه لم يكن يصدر في تسجيل ملاحظاته تلك عن معطيات حقيقية.

اللاحقة عليه بالأوصاف نفسها. وتدفننا هذه المعطيات لتلمس ومقاربة المشكل الثاني في قضيتنا.

ذلك أن المعلومات المتوفرة لدينا عن ملم بعد الإدريسي، غير أصيلة أو لنقل غير معاصرة لزمن التأليف. فبالنسبة لابن خلدون، لا يخامرنا شك في أن كلامه عن ملم إنما مصدره الإدريسي أو ابن سعيد. ومعلومات هذا الأخير عن ملم تعود للقرن السادس (الثاني عشر الميلادي) على أقل تقدير، وقد لا نحتاج إلى كبير جهد لنبرهن على هذا الرأي الأخير^(١٦).

ذلك أنه في الوقت الذي كان قد مر أكثر من ثلاثة عقود على تأسيس إمبراطورية مالي المسلمة، وانصهار مملكة غانة في كيائها، نجد ابن سعيد يتحدث عن مدينة ملل – عاصمة مالي – ويعتبرها من مدن الكفار المهملين، ثم يشير إلى مملكة غانة كوحدة سياسية مستقلة^(١٧).

قد يؤخذ علينا بهذا الصدد، إهمالنا لروايته التي تؤكد دخول الإسلام إلى جميع مدن شاطئ النيل من بلاد التكرور^(١٨). وقد جرت العادة عند الباحثين اعتماد هذه الشهادة كحجة على إسلام أهل مالي، وبالتالي فإن ابن سعيد كان على علم بالحالة الدينية لأهل مالي. إلا أننا لا نساير هذا الرأي، ليس لأن الإسلام لم يصل إلى مالي آنذاك (الثلث الأخير من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي). وإنما لأن ابن سعيد كان يقصد بكلامه، المدن المنتشرة على نهر السنغال لا غير^(١٩)، وبصفة عامة يمكننا القول إنه كان يقصد سلطنة التكرور المسلمة. أما بلاد مالي حيث مجال ملم (الماتدينغ)، فنكاد نجزم أنه لم يكن يملك عنها معلومات معاصرة له.

يتأدى لنا مما تقدم، أن اللعنة التي لاحقت نصوص الإدريسي عن بلاد السودان، ودفعت الباحثين منذ م. دولاوس و انتهاءً بيوسف كيوك إلى الشك فيها، ليس لها ما يبررها، خاصة بالنسبة لمعلوماته عن مملكة غانة وسلطنة التكرور. أما معلوماته الجغرافية والبشرية عن ما يوجد جنوبها، أي جنوب غباروا، فستحق الشك والارتياب، لكن الأمر لا ينسحب على الإدريسي وحده، وإنما يطال أهم مصادرنا المدونة فيما بين القرن (٥ - ٩ هـ / ١١ - ١٥ م)^(٢٠).

(١٦) يرجع إسماعيل العربي، أن ابن سعيد وضع مؤلفه «كتاب الجغرافيا» في غضون الخمسة عشر سنة الأخيرة من حياته، وقد كانت لغاته عام ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م.

(١٧) ابن سعيد، ص ٩٢.

(١٨) م. س. ص ٩١.

(١٩) جئنا المؤشرات التي طرحها رواية ابن سعيد، فعملنا على الاعتقاد أنه بإشارته للنيل: إما كان يقصد نهر السنغال.

(٢٠) نستنتي نصوص وروايات ابن بطوطة، وقد أئمتنا سابقاً للأسباب الذاتية والموضوعية التي جعلت الباحثين يشكون في نصوص الإدريسي (راجع ص. ١٨٧، هـ ٦٥٥) واستحصارها مع الخلاصة التي انتهينا إليها الآن بين مدى ثقل الدوافع الذاتية في شكهم ذلك.

مؤدى القول، فإن جهل أصحاب مصادرتنا بالمعطيات الجغرافية والبشرية للمناطق التي توجد جنوب مملكة غانة، هو الذي جعلهم يتناقلون تلك الأخبار عن الملم دون إمكانية تحقيقها، ولذلك كانوا يصفونهم بالكفر كلما تعرضوا لهم. ولم يخطر ببالهم وهم يتحدثون عن مملكة مالي المسلمة خلال القرنين السابع والثامن من الهجرة (١٣ - ١٤م)، إن موقعها الجغرافي يوجد في مجال الملم، مما يبرهن على عجزهم عن التوفيق بين المعطيات الجغرافية والتاريخية. وخُلو كلام ابن خلدون عن مالي من الإشارات المتعلقة بقبائل المملكة، والمواقع الجغرافية والمسافات بينها، يعبر بكل وضوح عن حالة العجز هاته^(٢١).

بتوضيح هذا المشكل الذي تطرحه المصادر العربية، يمكننا الآن أن نطمئن، ومن دون كبير إحراج، إلى تلك المعادلة التي تنطلق منها الأبحاث المهمة بتاريخ إمبراطورية مالي:

أهل مالي = الملم = الماندينغ.

إن الخلاصة التي انتهينا إليها، تعمق وعينا بضرورة الالتجاء للدراسات الأثرية والسنية الحديثة، إن نحن أردنا مقارنة قضية تحديد موقع الماندينغ. لكن هجرات القبائل السودانية وتحركاتها وانصهارها في بعضها البعض، بالإضافة إلى عدم توافق المعايير الأثنية مع المعايير السنية، وتجاهل التقسيمات السياسية الحديثة مجال الوحدات الأثنية، كل ذلك يحوق عملية تحديد مجال انتشار الماندينغ، ورصد مواقعهم الأصلية^(٢٢).

والاعتقاد السائد لدى الباحثين اليوم، هو أن أعالي نهري السنغال والنيجر، شكلت منطقة تتركز قبائل الماندينغ عند بداية أمرهم^(٢٣). ويظهر أن انتظامهم في إطار وحدة سياسية قوية (إمبراطورية مالي)، وطموحهم في الحصول على جزء من أرباح التجارة الصحراوية، قد دفع بهم خارج مجالهم في اتجاه الشمال وذلك على طول مجرى النيل السوداني وروافده، وليس هناك شك في أن انتشار الإسلام في بلاد السودان خلال القرنين السادس والسابع من الهجرة (١٢ - ١٣م)، كان له أثر كبير في انفتاح الماندينغ وانتشارهم خارج مجالهم. وكما سنرى لاحقاً، فإنه بعد انهيار إمبراطورية مالي خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، سوف تنزع قبائل الماندينغ نحو الغرب، أي في اتجاه المحيط الأطلسي، وسينتشرون على ضفاف نهر غامبيا.

(٢١) والعبر، ج ٦، ص ٤١٣ - ٤١٩.

(22) Viviana P. "Les peuples de L'Afrique", ed; Bordes - Paris. 1974, p. 3.

(23) Baumann H, et Westermann D, "Les Peuples et les Civilisation de L'Afrique". Payot, Paris 1962, P. 389 et 393 - 400.

٢. مالي قبل تأسيس الإمبراطورية.

إذا غضضنا الطرف عن إشارة اليعقوبي الباهتة^(٢٦١)، فإن أولى أهم معلوماتنا عن بلد ملل (مالي)، تعود للبكري. وقد استعرضنا كلامه عن كيفية إسلام ملك ملل الملقب بالمسلماني، وانتهينا إلى أن الحدث وقع إبان فترة حكمه، أي خلال النصف الأول من القرن الخامس / الحادي عشر الميلادي^(٢٦٢). وقد كانت ملل آنذاك، عبارة عن إمارة صغيرة مستقلة، وحسب رواية «تاريخ الفتاش»، يظهر أنها خضعت لمملكة غانة في إحدى الفترات من القرن الرابع أو الخامس الهجري (١٠ - ١١ م)^(٢٦٣).

هكذا يكون المسلماني أول أمير لاهل مالي تناولته المصادر العربية المعاصرة. غير أن ابن خلدون سوف يمدنا بمعلومات، سجلها بكثير من الثقة، مفادها أن أول ملك مسلم حكم أهل مالي يحمل اسم «برمندانة»^(٢٦٤). وقد ذهب م. دولافوس إلى مطابقة المسلماني ببرمندانة، واعتبرهما اسمين لشخصية واحدة. وبذلك فإن رواية ابن خلدون تتحدث عن الملك نفسه أو الأمير الذي أشار إليه البكري^(٢٦٥).

وميل أغلب الباحثين اليوم، إلى دحض تصور م. دولافوس وعدم الأخذ به. وسبب ذلك، أن برمندانة أمير ابن خلدون مسلم وحاج، في حين لا تتحدث رواية البكري عن قيام المسلماني بفرضة الحج.

وإذا كان اجتهد م. دولافوس، مبنياً أساساً على أن المسلماني ليس سوى لقب، وبالتالي لا يستبعد أن يكون لقباً للشخصية نفسها التي تحدث عنها صاحب المعبر، فإن الرأي المعاكس - وفضلاً عن السبب المتقدم -، يرى في المصادقة على اجتهد م. دولافوس، ضرورة الاقتناع بفكرة مسبقة، مفادها أن الإسلام قد حقق موقعاً متميزاً لدى أهل مالي منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري، بدليل أن حج ملوك مالي منذئذ، أصبح عادة جارية وسنة ماضية^(٢٦٦).

إننا مقتنعون بموضوعة الرأي الأخير، ذلك أن المعطيات المتوفرة لدينا عن الحالة الدينية لبلاد السودان خلال الفترة نفسها لا تسمح لنا بتجني اجتهد م. دولافوس والنتائج المترتبة عنه. على أن قناعتنا هاته، لا

(٢٦٤) تاريخ اليعقوبي، الجزء ١، ص ٢١٩.

(٢٦٥) راجع، ص. ١١٩ وما بعدها.

(٢٦٦) «تاريخ الفتاش»، ص ٤١.

(٢٦٧) «المعبر»، ج ٣، ص ٤١٣. وجاما، عند المقريزي: «سر مندانة وبقال برمندانة». انظر: «الذهب المسبوك»، ص ١١٠. وما يذكره إبراهيم طرخان (ص ٥١). من أن برمندانة هو أول من حج وليس أول من أسلم من ملوك مالي، غير صحيح. ويظهر أنه سها عن إشارة ابن خلدون المثبتة أعلاه.

(28) "Haut - Sénégal - Niger", T II, P 175.

(٢٦٩) هنا ما تزكده رواية ابن خلدون الأتفة الذكر.

يمكنها بأي حال ان تدفعنا لمسيرة غلوج. ل تريبو (J. L. Triand) في تقديره للحالة، حيث اعتبر سديانا (٦٢٨ - ٦٥٢ هـ / ١٢٣٠ - ١٢٥٥ م) أول من أسلم من ملوك مالي، وان مساولي (٦٥٢ - ٦٦٩ هـ / ١٢٥٥ - ١٢٧٠ م) أول من حج منهم^(٣٠). ومثل هذا الادعاء غير مؤسس على أية شهادة مصدرة صريحة، كما أنه يلزمنا - في حالة تبنيه - بضرورة إعطاء تفسيرات جديدة، كافية لإلغاء مصداقية روايتي البكري وابن خلدون عن المسلماني وبرمندة.

ونرى أن إلحاح الدارسين^(٣١) على نفي مصداقية رواية البكري لحساب التحليل المنطقي، لا يخدم قضية تحقيق تاريخ إسلام أول ملك من حكام مالي، بقدر ما يضيف مشاكل جديدة إليها. وما لم نحصل على مصادر جديدة تدعونا للشك فيها أو نقض أيديتنا منها، فينبغي أن نظل متعلقين بها. وإذا كان سبب إلحاحهم، يعود إلى خوفهم من إمكانية اعتمادها كمؤشر على تطور الإسلام في بلاد مالي منذ منتصف القرن الخامس الهجري - وهو سبب أو حافظ معقول -، فيمكنهم أن يطمئنوا لأن البكري نفسه لن يوافقنا الرأي. وإذن لماذا لا نريد أن يكون إسلام ملك مالي قد تم منذ ذلك التاريخ؟

إن الشيء المثير حقاً في قصة المسلماني، هو اختفاؤها من المصادر اللاحقة عن البكري، وحتى صاحب الاستبصار الذي استهلك حرفياً جل مرويّات البكري عن بلاد السودان، لا نجد عنده إشارة إليها. ولا ريب في أن هذا المشكل قد قدم حجة إضافية، عمقت شك الباحثين في رواية البكري. لكن لدينا عدد من المصادر التي تفردت في تدوين بعض المعلومات عن بلاد السودان، فهل يحق لنا أن لا نعتددها لمجرد اختفائها من المصادر اللاحقة عليهم^(٣٢)؟

لا نبغي من وراء هذا الاعتراض الشكلي، التقليل من أهمية المشكل، ذلك أن اختفاء قصة المسلماني من المصادر اللاحقة، يطرح لغزاً محيراً. والاحتمالان القريبان منا بهذا الشأن، هما كالتالي:

الأول - بناء على اجتهد دو سلان (De Slane)^(٣٣)، نرجّح أن أصحاب مصادرها الذين اعتمدوا على

(30) "Quelques remarques sur L. Islamisation du Mali des origines a 1300". B. IFAN. T XXX, N° 4, 1968, p. 1349 - 1351.

(31) Idid, P. 1333, "Les Empires du Mali", p. 324, "Recueil"..., p. 104, note 1.

(٣٢) نذكر منهم صاحب الاستبصار نفسه، في إشارته للرسالة الواردة على يوسف بن تاشفين من ملك غانة (ص، ٢١٩). ونجد الإشارة أن الدرجميني له رواية تتحدث عن إسلام ملك مالي سنة ٥٧٥ هـ، على يد أحد الدعاة الإباضيين، وهي مشابهة لرواية البكري، لكن هذا الأخير كما نعلم انتهى من تأليف مسالكة سنة ٤٦٠ هـ. انظر: الدرجميني، وكتاب طبقات الشافعي بالقرب، الجزائر، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٠ - ٢٦، إبراهيم غلاي.

(٣٣) راجد.

البكري، إنما كانوا يتداولون النسخة الأولى من المسالك، وليس النسخة التي نقحها البكري فيما بعد وزاد فيها بعض الإضافات. وإذا اعتبرنا قصة المسلماني جزءاً من تلك الإضافات، نفهم لماذا تعذر على المصادر اللاحقة الاطلاع عليها، وبالتالي اختفاءها. ومما يزيد في تعضيد هذا الطرح، أن الفرصة كانت سانحة أمام ابن خلدون لعقد مقارنة بين كلام البكري وبين معلوماته السودانية الأصل، عن إسلام أول ملك من ملوك مالي، غير أنه لم يفعل^(٣٤).

الثاني - هل يمكن أن نرى في جهل أصحاب مصادرها بمناطق ما وراء مملكة غانة، عائقاً حال دون تجرؤهم على نقل أو الإشارة لرواية البكري؟ ربما، ذلك أن جغرافينا، لا يحدد لنا موقع إمارة ملل، واكتفى بطرح مؤشر واحد بهذا الشأن، مفاده أنها توجد جنوب مملكة غانة، لكن أين؟

والخلاصة التي تتأدى لنا من هذه المناقشة، هي أن الإسلام كان حاضراً في بلاد مالي منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). غير أن بُعد المنطقة وقلة الدعاة بها، جعل حظوظ انتشار الإسلام بها ضعيلة وضعيفة جداً، وهذا ما يفسر ارتباطه بالأمير وحاشيته دون بقية الرعية.

كيف تطور الإسلام في بلاد مالي خلال القرنين المواليين؟ إن السؤال لا يهشم الجانب السياسي الذي نحن بصددده، بل إنه يتضمنه. ذلك أن الشهادات المصدرة ربطت بين القضيتين، والباحث مدعو - مجبراً - لمسايرتها.

لقد أكدنا في الباب الأول، على أن الحركة المرابطية لم تكن لها أية خطة رسمية، سياسية كانت أو دينية تجاه بلاد السودان^(٣٥). وما يذكره ليون الإفريقي من أن أحد أعمام يوسف بن تاشفين قد حكم بلاد مالي عند بداية إسلام أهلها، وأن الحكم قد استمر في عقبه إلى عهد أسرة الأسكيين، لا يمكن الاعتماد به. ذلك أن المصادر المعاصرة للحدث والمتأخرة عنه، لا تعضد هذه الرواية، كما أن سياق أحداث تطور الحركة المرابطية، يجعلنا نستبعد أية علاقة سياسية أو دينية للقيادة المرابطية مع تلك المنطقة النائية من بلاد السودان (مالي) أو بأهلها^(٣٦).

(٣٤) «العبر»، ج ٩، ص ٤١٣. ومسالك البكري كما نعلم، شكّل أحد مصادر ابن خلدون.

(٣٥) راجع الفصل الثالث من الباب الأول، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٣٦) وصف إفريقيا، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥. ويظهر أن ليون الإفريقي يقصد بذلك العم، الأمير أبو بكر بن عمر الممتوني ابن عم يوسف بن تاشفين. وقد فندنا مزاعم المصادر التي تدعي أنه فتح بلاد السودان. وترتد الرواية الشفوية التي سجلها إيبيلار في تعليقه على رواية ليون تلك، أن يكون أبو بكر بن عمر قد زوج إحدى بناته لعامل الماندينغ آنذا. ويبدو أنها رواية مرووعة، والقصد منها هو التأكيد على قدم الإسلام ببلاد مالي ليس غير. انظر هامش رقم ١٣ من الترجمة: «لوصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٥.

يذكر ابن خلدون أن أهل مالي دلتوا بالإسلام في المائة السابعة (الثالث عشر الميلادي). وإذا أخذنا كلامه بموازاة مع إشارته لبرمندانة كاول من أسلم حج من ملوك مالي^(٣٧)، يمكننا القول إن القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، شهد انتشاراً واسعاً للإسلام بين قبائل الماندينغ. حقاً ليس لدينا ما يمكن أن نعتمده كحجة صارمة بهذا الشأن، إلا أن التخلي عن هذا الطرح سوف يجعلنا أكثر ارتباكاً؛ إذ لا يعقل أن نتحدث عن تأسيس إمبراطورية مسلحة في بداية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، دون أن يسبق ذلك مرحلة تمهيدية.

والحالة هذه، فإن ما تحت أيدينا من معلومات أصيلة عن مالي خلال القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، تماكس طرحنا وتجنبته. ففي كلام الإدريسي عن الملم (الماندينغ) يذكر أنهم «يهود والغالب عليهم الكفر والجهالة». ويضيف أن أهل الملم كانوا هدفاً لإغارات الإمارات السودانية المسلمة: بريسي وسلي وتكرور وغانة، حيث كانت تسترقهم وتبيعهم للتجار^(٣٨).

وتدلنا هذه المعطيات على أن مالي كوحدة سياسية، كانت آنذاك (منتصف القرن السادس الهجري) ما تزال ضعيفة القوة إزاء جيرانها المسلمين في الشمال. ونجد لذلك ترجمة على مستوى النسيج الحضري، حيث يؤكد صاحب النزهة أنه لم يكن بارض الملم سوى مدينتين صغيرتين. اسم أحدهما ملل، وقد كانت عبارة عن قرية لا سور لها - وملل هاته هي التي ستصبح فيما بعد إحدى عواصم إمبراطورية مالي -، أما المدينة الثانية فاسمها دو^(٣٩).

قد يكون كلام الإدريسي عن ضعف قوة مالي وقلة حواضرها صحيحاً، إلا أنه لا يعكس بأي حال الوضعية الدينية لقبائل الماندينغ آنذاك. وقبل معالجة المسألة، نسجل هنا أن إشارته لليهودية لا ينبغي أن تثيرنا. ذلك أن انتشارها في تلك البقاع النائية من بلاد السودان (ارض الملم)، شيء مستبعد جداً.

ونعتقد أن الإدريسي شانه شأن بعض أصحاب مصادرتنا الذين تحدثوا عن حضور الديانة اليهودية في بلاد السودان، لا يقصدون المعنى الظاهر الذي تفصح عنه إشاراتهم، وإنما يرومون لمعنى مستبطن أو هدف آخر^(٤٠).

فنحن نعلم أن اليهود سواء في المجتمع الإسلامي أو المسيحي كانوا منبوذين، وكانت مكانتهم كاقليّة

(٣٧) «المعر»، ج ١، ص ١٤١، ج ٤، ص ٤١٣.

(٣٨) الإدريسي، ص ٤.

(٣٩) م. ص ٦٠.

(٤٠) بالإضافة إلى الإدريسي، هناك ابن سعيد، ص ٩١. «الزهرى»، ص ١٢٧. «تاريخ القناتش»، ص ٦٢ - ٦٤.

دينية داخل دينك المجتمعين، مهشحة ومحتقرة لأسباب متعددة، يضيق بها مجال البحث هنا^(٤١).

ولأن أهل السودان، كانوا يتقاليدهم الاجتماعية والعقائدية يظهرون كاقوام متخلفين أو في الدرك الأسفل من تطور العمران بالنسبة للمسلمين^(٤٢)، فقد كان طبيعياً أن ينعتوهم باليهودية، ليس لأنهم يعتنقونها، وإنما إيماناً في إيراد ذنوبهم بالنسبة للمسلمين ليس غير. وتوظيف الإدريسي لمصطلحي «اليهودية» و«الجهل» بشكل مترادف وكأنهما كلمتان لمعنى واحد، يدلنا على ذلك المعنى المستعمل، وهو المقصود في روايته^(٤٣).

لقد بينا سابقاً، الأسباب الكامنة وراء اضطراب معلومات أصحاب مصادرتنا عن بلاد المللم. ونعتقد أنه في الوقت الذي كان الإدريسي يحدثنا عن جهل وكفر المللم (حوالي ١٠٤٨ هـ / ١١٥٤ م)، كان الإسلام قد وصل إليهم بشكل كثيف نسبياً. وذلك من خلال التعامل التجاري للملم مع الإمارات السودانية المسلمة في الشمال، خاصة مع سلطنة التكرور^(٤٤). ولعل في كلام الإدريسي نفسه عن كيفية تصريف ملح أوليل في بلاد السودان، ما يؤشر على هذا الواقع، حيث يقول: «فأما جزيرة أوليل فهي في البحر وعلى مقربة من الساحل وبها الملاحة المشهورة ولا يعلم في بلاد السودان ملاحاً غيرها وذلك أن المراكب تأتي إلى هذه الجزيرة فتوسق بها الملح وتسير منها إلى موقع النيل وبينهما مقدار مجرى فتجري في النيل إلى سلي وتكرور وبريسي وغانة وسائر بلاد ونقارة وكوغة وجميع بلاد السودان. وأكثرها لا يكون لها ماوى ولا مستقر إلا على النيل بعينه أو على نهر يمد النيل»^(٤٥).

وأهم ما يشدنا في كلام الإدريسي، هو إلماعه لأعالي نهري السنغال والنيجر (النيل) وذلك في إشارة لروافدهما. وكما قلنا سابقاً، فإن المنطقة شكلت المركز الأساسي لقبائل الماندينغ. والمعطى الثاني الهام الذي يطرحه النص، هو إشارته لبلاد ونقارة. وعلى الرغم من أن جغرافينا يجعل بلاد ونقارة شرق بلاد

(٤١) البكري، ص ١٤٨ - ١٤٩. ابن عساري، «قسم الموحدين»، ص ٢٢٨. ابن خلدون، ج ٧، ص ٤٨٣، ٤٩٦.

عبد الواحد المراكشي، «المعجب»، ص ٢٠٣ - ٢٠٤. ابن زرع، «روض القرطاس»، ص ١١٠، ٣٢٢.

- Fernandes V, "Description de la Cote d, Afrique", 1938, P. 55, 73 et 97.

- Fernandes V, 1951, P. 9 et note 2. و ١٤١ ص.

(٤٢) يوسف كبري لا يوافقنا الرأي، وما يهتنا هنا هو تساهله المفرط في التعامل مع الروايات المتعلقة باليهودية في بلاد السودان، بإزادة مع ذلك تلاحظ صرامة بالغة، في تعامله مع الشهادات المصدرة المتعلقة بالإسلام في المنطقة آنظر،

(٤٣) «Recueil» P. 146 - 147. note 1. "Les Empires du Mali", 332. Canale J. S., "Af. Noire", P. 125.

(٤٤) أنظر الباب الأول، الفصل الثاني، ص ١١١.

(٤٥) الإدريسي، ص ٢. وملاحظة أو ملحمة أوليل توجد في مجال قبيلة جدالة الصنهاجية.

الملم^(٤٦)، والصحيح جنوبها، فإن كلا المؤشرين - اللذين نبهنا إليهما - يدلان على أنه يقصد بلاد مالي حيث مناجم الذهب.

ومصطلح ونقارة أو ونجرا، من الكلمات التي تردت كثيراً في المصادر العربية والبرتغالية برسوم مختلفة^(٤٧). وقد استعمل الاسم للدلالة على منطقة مناجم الذهب الموجودة فيما بين أعالي نهر النيجر ورافده الفالي، كما وظف لتعيين مجموعة إثنية سودانية. وفي لغة قبائل الحاوسا، يطلق اسم الونجرا على قبائل الماندينغ^(٤٨).

وهؤلاء الونجرا يشكلون إحدى أهم قبائل الماندينغ، وهذا ما يؤكد لنا صاحب تاريخ الفتاش في كلامه عن مالي وأهلها، حيث يقول: «إن قيل ما الفرق بين ملنكي وونكر فاعلم أن ونكر وملنكي من أصل واحد إلا أن ملنكي هو المجندي منهم وونكر من يتجر ويسمى من أفق إلى أفق^(٤٩)».

ونظراً لتعاطي الونجرا للتجارة، فقد انتشروا في جل مراكز ومدن بلاد السودان^(٥٠). وأدى احتكاكهم المستمر بالمسلمين في غانة وتكرور وغيرهما إلى اعتناقهم للإسلام، ونعتقد أن طلبة عبد الله بن ياسين والامام الحضرمي، كان لهم دور هام في خلق هذا التحول. ويمكننا أن نجد في جنوح أهل مالي إلى التأكيد على علاقتهم السياسية بالحركة الرباطية^(٥١)، مؤشراً على اتصال أولئك الطلبة بأهل مالي سواء بطريقة مباشرة أو عبر الونجرا.

هكذا، وبفضل نشاطهم التجاري الدؤوب، أصبح الونجرا رسل الإسلام في بلاد مالي. وتمكنوا خلال القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) من نشر الدعوة الإسلامية بالمنطقة. وبما أن الأمر تجاوز نطاق العمل الفردي المحدود، وارتبط بفعالية القبيل بأكملها (ونجرا)، فقد انعكس ذلك إيجابياً على سيرورة انتشار الإسلام بين قبائل الماندينغ، حيث شملت الدعوة الإسلامية فئات واسعة منهم، وعلاوة على ذلك لم يتطلب انتشارها وقتاً طويلاً.

ولنا في كلام عبدالرحمن السعدي عن مدينة جني - التي توجد في قلب مجال الماندينغ -، لوحة

(٤٦) م.س، ص ٤. ويضيف الإدريسي: «وبلاد ونقارة هذه هي بلاد التبر» ص ٨.

(٤٧) "Recueil"..., P. 135 - 136. note 2. "Les Empires du Mali", p. 318, 325 et 334.

(٤٨) إبراهيم طرخان، ص ٧٧.

(٤٩) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٨. وانظر الترجمة الفرنسية، هامش رقم ٢ من صفحة ٤٠ و ٦٥.

(٥٠) الشيء الذي يفسر كثرة الإشارات المصدرة إليهم. انظر:

- Nicolas G, "Dynamique de l'islam au Sud Sahara", p. 64 - 65.

معبرة عن هذه التحولات العميقة التي شهدتها بلاد مالي في خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. يقول مؤرخنا السوداني: « وفيها [يقصد جني] يلتقي أرباب الملح من معدن تغاز وأرباب الذهب من معدن بيط^(٥٢) ». فوجد الناس بركتها في التجارة إليها [...]. ابتدأت في الكفر أواسط القرن الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ثم أسلموا عند تمام القرن السادس. والسلطان كبير هو الذي أسلم وأسلم أهلها بإسلامه ولما عزم على الدخول في الإسلام أمر بحشر جميع العلماء الذين كانوا في أرض المدينة فحصل منهم أربعة آلاف ومائتان [٤٢٠٠] عالماً فأسلم على أيديهم [...] ولا أسلم خرب دار السلطنة وحولها مسجداً^(٥٣).

بغض النظر عن مبالغة مؤرخنا التنيكتي في تقديره لعدد العلماء المتوفرين في المدينة، فإن روايته تلمح ضمناً إلى المجهود الكبير الذي بذله الونجرا في قلب الوضعية الدينية للماندنغ، كما أنها تعبر بكل وضوح عن مدى النجاح الذي لاقته الدعوة الإسلامية في المنطقة. وتأتي الرواية الشفوية لتعطي هذا الواقع، صورة أكثر تعبيراً، حيث تذكر إحداها، أن ملك مالي الذي تولى الحكم عند تمام القرن السادس الهجري، قام بأداء فريضة الحج أربع مرات، آخرها كانت سنة (٦١٠ هـ / ١٢١٣ م)^(٥٤).

وما يغفله أو يتغافل عنه الباحثون بهذا الشأن، هو إهمالهم لموقف السودانيين تجاه الدعوة الإسلامية. إذ لولا تعلقهم بها وتعبيرهم الصادق عن هذه الرغبة العميقة لديهم، ما أمكن للإسلام أن يكسب تلك المواقع في أصمق بلاد السودان، وما كان بمقدوره أن يتقدم بتلك الوتيرة المتسارعة في بلاد مالي.

(٥١) تلمع إلى رواية لبون الإفريقي الأتفة الذكر. راجع ص ٢٢٣.

(٥٢) توجد بيط جنوب جني، وتعتبر من أغنى مناطق الذهب في بلاد السودان. انظر: ص ٢٢، هامش: ٣ من الترجمة الفرنسية « لتاريخ السودان »، و :

- Fernandes V, 1938, p. 85 - 89. Pereira D.P.p. 51.

(٥٣) « تاريخ السودان »، ص ١١ - ١٣. يعتقد ر. موني أن المدينة تأسست في تاريخ لاحق عن ذلك الذي سجله السعدي (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م). ويضيف دولافوس أن إسلامها كان حوالي سنة ١٣٠٠ م. وبالنسبة للرأي الأخير فلا نرى ما يحملنا على معاكسة أقوال السعدي وهنا ما سيوضح لنا لاحقاً. أما مشكلة تأسيس المدينة فترتبط أساساً بالمشاكل العريضة التي تواجه الأركيولوجيا السودانية انظر:

- Mauny R, "Tableau Géographique"..., 115, 134, 150, 171, 183, 494, et 499 - 500.

(54) "Haut Sénégal - Niger", T II, p. 175 - 176.

٣. سندياتا وتأسيس إمبراطورية مالي^(٥٥).

كما أخبرنا ابن خلدون، فإنه بعد اضمحلال مُلك أصحاب غانة عام (٦٠٠هـ / ١٢٠٣م)، تغلب عليهم صوصو الجمارون لهم من أم السودان واستعبدوهم وأصاروهم في جملتهم^(٥٦).

ويظهر من خلال الرواية الشفوية، أن شعب الصوصو بقيادة «سوما نجورو»، كانت له طموحات سياسية كبيرة في بلاد السودان. ذلك أنهم بعد إخضاع مملكة غانة وربما كذلك سلطنة التكرور، توجهوا نحو الجنوب للسيطرة على بلاد مالي حيث مناجم الذهب. وتمكنوا من بسط نفوذهم على قبائل الماندينغ لبضعة عقود، أذاقوهم خلالها مرارة القهر والتسلط^(٥٧).

وقد كان من بين نتائج سياسة العنف التي مارسها سوما نجورو إزاء الماندينغ والشعوب الأخرى الخاضعة له، أن تعمق الإحساس لدى القبائل السودانية بضرورة توحيد صفوفهم وجمع كلمتهم ضد الصوصو. ولا ريب أن الإسلام قد لعب دوراً كبيراً في بلورة وتحقيق هذا الهدف، وفي بروز شخصية سندياتا كزعيم للماندينغ.

إن المصادر تعوزنا في تقييم هذه الحقبة الدقيقة من تاريخ مالي، كما أنها لا تسعفنا بمعلومات ذات أهمية عن سندياتا بطل مالي الأسطوري. وتبقى رواية ابن خلدون أهم ما نملكه عن هذه الفترة، يقول مؤرخنا: «وكان ملكهم [يقصد ملك مالي] الذي تغلب على صوصو، وافتتح بلادهم وانتزع الملك من أيديهم اسمه ماري جاطة [...] ولم يتصل بنا نسب هذا الملك. ملك عليهم خمساً وعشرين سنة فيما ذكره»^(٥٨).

كما يتضح من الرواية، فإن صاحب العبر لم يتمكن من تحقيق نسب سندياتا أو ماري جاطة كما يسميه^(٥٩)، وبصيغة أخرى فإنه عجز عن إيجاد علاقة نسبية فيما بين ماري جاطة وبرمندانة، الذي تحدث عنه سابقاً، واعتبره أول من اعتنق الإسلام وأدى فريضة الحج من ملوك مالي. بموزة مع ذلك، فإن ابن

(٥٥) ما لم تقدم إحالة مصدرة، فإن جل التواريخ التي سنأتي إلى تسجيلها، والمتعلقة بتعيين فترة حكم ملك أو سنة وقوع حادثة... الخ، هي من اجتهادات م. دولاوس (M. Delafosse) وش. مونتيل (Ch. Monseil). وقد درج الباحثون على اعتمادها تسهلاً للنهم.

(٥٦) «العبر» ج ٦، ص ٤١٣. وعن تاريخ الحدث انظر:

- "Haut - Sénégal - Niger" (H.S.N), T II, P. 165.

(57) "H.S.N". T II , p. 162.

(٥٨) «العبر» ج ٥، ص ٤١٣.

(٥٩) «بشيف ابن خلدون: «ومعنى ماري عندهم الأمير الذي يكون من نسل السلطان وجاطة الأسد». انظر: «العبر» ج ٦، ص ٤١٣. و
- "Les Empires du Mali", P. 357, 413.

حلزون لا يصرح لنا أي مؤشر يساعدنا في تحديد فترة حكم ماري جاطة^(٦٠).

وإذا كانت حصيلة معلوماتنا المصدرة عن مرحلة تأسيس إمبراطورية مالي، قليلة وفقيرة، فإن الرواية الشفوية سوف تفرقنا في كم هائل من المعلومات عن هذه المرحلة التي ارتبطت بشخصية ماري جاطة (سندياتا). وسيكون من الصعب علينا استعراض ومعالجة مجموع الروايات الشفوية التي جمعها كل من م. دولاوس (M. Delafosse) وج. فيدال (J. Vidal)، وج. ت. نيان (D. T. Niane)، دون أن نخرج عن موضوع بحثنا^(٦١).

تحتل شخصية ماري جاطة مكانة بارزة في الرواية الشفوية، وهي تكاد لا تعترف إلا بهذا الاسم. فهو قاهر الصوصو الأعداء ومحرراً للبلاد، وعلاوة على ذلك ينسب له عدد من الأعمال وخوارق العادات ما يجعل منه شخصية أسطورية^(٦٢). إنه - بكلمة مختصرة - يختزل كل تاريخ مالي. لنترك الجوانب الحرفية في شخصية سندياتا - والتي شكلت مادة دسمة في حكايات الرواة (الجلال) - ولنحاول الاقتراب من بعض الوقائع التي قد لا تثير استغرابنا ودهشتنا.

تذكر الرواية الشفوية، أن ماري جاطة هو سليل أسرة كيتا (Kéita) التي حكمت مالي منذ بداية القرن السادس الهجري^(٦٣)، وكانت مقاطعة كانجابا (Kangaba) مركز حكمهم آنذاك. وعلى إثر خضوع المنطقة للصوصو وما استتبع ذلك من اضطهاد سومانجور وحاكم مالي^(٦٤)، اضطرب ماري جاطة للهروب إلى ميمة، وهي إمارة سوننكية مسلمة، كانت تابعة لغانة ثم استقلت عنها عند تلاشى واضمحلال أمر المملكة^(٦٥).

(٦٠) بناءً على رواية ابن خلدون المتعلقة بجمع السلطان منسا ولي في عهد السلطان الحوكي الظاهر بريس، يرجع م. دولاوس لفترة حكم سندياتا فيما بين سنة ٦٧٨ - ٦٥٧ هـ / ١٢٢٠ - ١٢٥٥ م.

(٦١) "H.S.N.", T II, P. 173, "Soundjata ou l'épopée mandingue", "Recherche sur l'empire du Mali au Moyen âge", p. 24 - 37, "Les Empires du Mali", p. 361 - 364.

(٦٢) منها قوة بنيتة الجسمية الهائلة، وقدرته الخارقة في الأعمال السحرية. وبفضل السحر شفي من الشلل، وبفضله كذلك انتصر على سوما مجبور. انظر:

- "Soundjata", p. 32.

(٦٣) أسرة كيتا هاته، هي رابع أسرة تحكم مالي. انظر:

- "Les Empires du Mali", p. 320.

(٦٤) تذكر إحدى الروايات الشفوية، أن سوما مجبور قتل في طرف سنة واحدة، جميع أخوة ماري جاطة الذين تولوا الحكم على التوالي بعد وفاة والدهم قامغان (١٢١٨ - ١٢٢٠ م)، وعددهم أحد عشر. انظر:

- "H.S.N.", T II, p. 176 - 177.

(٦٥) في أثناء سباحة ابن بطرطة في بلاد مالي، سوف يزور مدينة ميمة. انظر: "تحفة النظائر"، ج ٢، ص ٧٩٢ و"تاريخ الفتن"، ص. ٤٢ - ٤٣. وراجع ما قاله يوسف كيرك عن ميمة:

- Cuq J. "Histoire de l'Islamisation", p. 102.

وفي بلاط ملك ميمة المسلم، قضى ماري جاطة فترة من شبابه، ثم أخذ يعمل على استقطاب زعامات القبائل الراضية لسلطة الصوصو. ونظراً لما أبداه من شجاعة وحماس نادرين بهدف تحرير البلاد، سلمته قبائل الماندينغ مقاليد أمورها ونصبته زعيماً لها. وبعد مغامرات متعددة تمكن من جمع عدد هام من الجيوش واتجه بهم لتحرير مالي.

لا شك أن الصراع بين الصوصو والماندينغ كان قوياً وعنيفاً، وعلى الرغم من أن الرواية الشفوية لا تفصح عن هذا الجانب بكل وضوح، فإن تمجيداً لماري جاطة وإشاراتاً للمتعددة لقوة جيوش سومانجورو وبراعته في السحر، كل ذلك يؤثر على قوة الاصطدام بينهما.

ونرى أن الرواية الشفوية عندما حاولت اقناعنا بأن انتصار الماندينغ على الصوصو، جاء على أثر إصابة سومانجورو بسهم مسحور، هيا ماري جاطة قبل المواجهة الحاسمة، فإنها لم تكن ترغب في التقليل من حدة الاصطدام بين الشعبين بقدر ما كانت تود التعبير عن أهمية السحر ودوره في تحقيق ذلك الانتصار. والاعتقاد في السحر من الفعاليات التي تحكمت إلى حد كبير في ذهنية المجتمع السوداني سواء قبل أو بعد إسلامه^(٦٦).

بعد انتصار ماري جاطة على الصوصو في معركة كيرينا (Kirina) الحاسمة سنة (٦٢٣ هـ / ١٢٣٥م)، واستحوذه على الأقاليم التي كانت خاضعة لسومانجورو، قام زعماء قبائل الماندينغ بتنصيب ماري جاطة كإمبراطور عليهم. ولإن حفل تنصيبه بخلع زعم الماندينغ لباس الصيادين وظهر في المنصة الشرفية أمام الزعماء لتقبل آيات الولاء والطاعة، بلباس المسلم المؤمن (كندورة بيضاء)، محاولاً بذلك تمثل نموذج الخليفة المسلم القوي^(٦٧).

إن هذا العمل وإن اتخذ شكلاً رمزياً، فإنه يدعونا للتساؤل عن الأسباب والخوافز السياسية التي جعلت حكام مالي - منذ تأسيس إمبراطوريتهم - يتعلقون بالإسلام ويستظلون بظله في بسط نفوذهم.

لقد لعب الإسلام دوراً جوهرياً في توحيد قبائل الماندينغ وغيرها من شعوب وقبائل السودان، من ثمة نفهم ارتكاز حكام مالي على الإسلام في بناء إمبراطوريتهم. ولم يكن للمعتقدات الوثنية (الأرواحية) أن تقدم لهم هذا الامتياز. فالأرواحية بطبيعتها، تجعل الفرد مدين لاسرته وعشيرته ولا شيء غيرهما. إنها

(٦٦) العمري، «مسالك الأبصار»، الباب العاشر، (١٠)، ص ٦٤.

- Niane D. T., "Le Soudan Occident", p. 244 - 252.

عبد القادر محمد سيلا، «المسلمون في السنغال»، ص ٤٥ هامش: ٩.

(67) "H.S.N.", T II, p. 180. "Soundjata", p. 134.

عقيدة تسمى دائماً لتأكيد الخصوصية المحلية بهدف التميز عن الآخر. وبذلك فهي لا تسمح للفرد بتجاوز الحدود الضيقة التي ترسمها الأعراف والتقاليد الخائفة. ^(٦٨) على هذا الأساس يمكن للأرواحية أن تكون صالحة لتلبية رغبات وتطلعات وحدة عرقية قليلة العدد في إقليم جغرافي محدود؛ غير أنها لا يمكنها أن تكون صالحة بتاتاً، لإقامة مملكة تضم شعوباً وقبائل مختلفة في إنتماءاتها وتقاليدها، فبالإحرى أن تكون الأرواحية صالحة لإقامة إمبراطورية في مثل شساعة إمبراطورية مالي.

إن تأكيد الرواية الشفوية على التجاء ماري جاطة في بداية أمره لإمارة وأمير مسلمين (ميمية)، ثم إلحاحها على إبراز إمبراطور مالي الجديد في حلة تحاول تمثل نموذج الخليفة المسلم، كل هذه المعطيات تسير ما سجلناه سابقاً من أن انتشار الإسلام بين قبائل اللاندينغ كان سابقاً على تأسيس إمبراطورية مالي. لذلك لا نرى عبرة بما يذكره ابن بطوطة من أن سارق جاطة (ماري جاطة) قد أسلم على يد جند الفقهية مدرّك بن فقص ^(٦٩). كما أن استغلال الباحثين لإشارة رحلتنا هاته، للترويج بتعمّر الإسلام بين أهل مالي وملوكهم، يعتبر تأويلاً متهاقناً وطرحاً واهياً ^(٧٠).

بعد تنصيب ماري جاطة كإمبراطور على مالي، استمر قواده في تمهيد بلاد السودان، وباستثناء إمارة كوكو، يظهر أن الإمارات السودانية المسلمة الأخرى، لم تحاول الوقوف أمام توسعات مالي. بل على العكس من ذلك، فإن صمت المصادر المدونة والشفاهية وعدم إشارتها لأي اصطدام بينها، يؤشر على أن تلك الإمارات المسلمة، سعت طواعية للتضواء تحت الزعامة الجديدة في بلاد السودان.

وفي خضم النجاحات العسكرية والسياسية لإمبراطورية مالي الناشئة، تقول إحدى الروايات الشفوية، إن ماري جاطة أنشأ عاصمة جديدة للملكة ^(٧١). لكن أين توجد هذه العاصمة وما هو اسمها؟ وهل هي العاصمة نفسها التي زارها ابن بطوطة وتحدث عنها قبله البكري والإدريسي؟ أخيراً هل كانت لمالي عاصمة واحدة أم عواصم متعددة؟

(68) Monteil V., "L'Islam Noire", p. 39 - 48, Cuoq J., "Histoire de l'Islamisation"..., p. 75 - 76. Canale J. S., "Af. Noire"..., p. 120.

(٦٩) «هفته النظار»، ج٢، ص ٨٨٩. وقد تواضع الباحثون على اعتبار سارق جاطة (ابن بطوطة) وماري جاطة (ابن خلدون) اسمين لشخصية واحدة. وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف رواية رحلتنا خاصة فيما يتعلق بالدلالة المقصودة من توطئه الكلمة «جد»، يمكننا قبول هذا التأويل. وما نود التأكيد عليه هنا، هو أن ابن بطوطة لم يبرهن على اهتمامه بتاريخ مالي، وعليه أن لا نحول باطلستان وثقة على إشاراته المتضبة والفقيرة بهذا الشأن.

(70) "Les Empires du Mali", p. 358.

- "Quelques remarques sur l'Islamisation du Mali"..., p. 1349 - 1351.

(71) "H.S.N.", T II, p. 180.

أسئلة أسالت الكثير من الحبر، وأثارت الكثير من النقاشات بين الباحثين، ولأن، لم يتمكن البحث التاريخي أو الأعمال الأركيولوجية من طرح معطيات يمكن الاطمئنان إليها. والقضية تقدم نموذجاً مشابهاً لإشكالية اسم وموقع عاصمة مملكة غانة^(٧٢).

والرأي السائد حالياً بين الدارسين، هو أن إمبراطورية مالي عرفت عدة عواصم فيما بين القرن الخامس والعاشر الهجري (١١-١٦م).

ويكاد يجمع الجميع على أن نياني التي تحدث عنها العمري ورارها ابن بطوطة، شكلت عاصمة مالي طيلة القرنين السابع والثامن الهجري (١٣ - ١٤م). وموقع نياني هاته، يوجد على أحد روافد نهر النيجر، وهو رافد سانكراني (Sankarani).

بعد وفاة ماري جاطة سنة (٦٥٢ هـ / ١٢٥٥م)، استمر خلفاؤه في توطيد أركان الدولة وتوسيع حدودها. وقد امتدت مرحلة التأسيس هاته حتى نهاية القرن السابع الهجري، تعاقب خلالها على الحكم سبعة ملوك^(٧٣). اشتهر منهم منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ - ٦٦٩ هـ / ١٢٥٥ - ١٢٧٠م)، وتوليته تكون مالي قد قطعت صلتها بالتقليد السياسي الوثني، الذي يجعل من ابن أخت الملك المرشح الوحيد لخلافة الملك بعد وفاته^(٧٤).

وقد تابع منسا ولي فتوحات والده في الجنوب وسيطر على بلاد الونجرا الغنية بالذهب. ويعتقد ش. مونتيل (Ch. Monteil) أنه في عهد هذا السلطان بدأ نفوذ مالي يمتد نحو إمارة سنغاي (كوكو)^(٧٥). وفي أواخر حياته قام منسا ولي بإداء فريضة الحج، وذلك في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس، الذي حكم مصر سنوات (٦٥٨ - ٦٧٨ / ١٢٦٠ - ١٢٧٧)^(٧٦).

(72) "Les Empires du Mali", p. 298 - 303, "Les Siecles Obscurs", p. 161- 163.

"Recherche sur l, empires du Mali au Moyen Age", p. 74 - 80.

"Recueil" .. , p. 26 note 2, p. 285 note 2, p. 298 note 4, p. 299 note 2, p. 301 note 1.

(٧٣) انظر لائحة شجرة ملوك مالي، ص ٢٣٧.

(٧٤) ابن حوقل، ص ١٦١. البكري، ص ١٧٥. ابن خلدون، ج ٦، ص ٤١٤. ويتفق كل من ش. مونتيل وج. ت. بنان على أن الابن الأكبر هو الوريث الشرعي في أعراق قبائل الماندينغ. وبذلك فلا علاقة للماندينغ بالتقليد السوداني الوثني الذي يرشح عن أبنت الملك. إن هذا القول مناف لما جاء في المصادر، ولا علم لنا بالمصادر التي اعتمدها المؤرخون فيما يزعمونه. انظر:

- "Les Empires du Mali", p. 310, "Recherche sur l'empire du Mali", p. 15.

(75) "Les Empires due Mali", p. 365.

(٧٦) «العبر»، ج ٦، ص. ٤١٤. ويضيف ابن خلدون في الصفحة نفسها «ومعنى منسا السلطان ومعنى ولي بلسانهم علي». ويقول ابن بطوطة: «ومعنى منناه السلطان». انظر الجزء ٧، ص ٧٨١.

لائحة ملوك مالي كما أوردها ابن خلدون (٥٥)	فترات حكم ملوك مالي حسب اجتهادات م. دولافوس و ش. مونتييل (٥٥)
١. برمندانة أول من أسلم وحج من ملوك مالي	الربع الأخير من القرن السادس / ١٢
٢. ماري جالطة حكم ٢٥ سنة	٦٥٢ - ٦٥٢ هـ / ١٢٣٠ - ١٢٥٥ م
٣. منسا ولي حج أيام الملك الظاهر (٦٥٩ - ٦٧٥ هـ)	٦٥٢ - ٦٦٩ هـ / ١٢٥٥ - ١٢٧٠ م
٤. واتي ؟	٦٦٩ - ٦٧٣ هـ / ١٢٧٠ - ١٢٧٤ م
٥. خليفة ؟	٦٧٣ - ٦٧٤ هـ / ١٢٧٤ - ١٢٧٥ م
٦. أبو بكر ؟	٦٧٤ - ٦٨٤ هـ / ١٢٧٥ - ١٢٨٥ م
٧. ساكورة حج أيام الملك الناصر (٦٨٢ - ٧٤١ هـ)	٦٨٤ - ٧٠٠ هـ / ١٢٨٥ - ١٣٠٠ م
٨. قو ؟	٧٠٠ - ٧٠٩ هـ / ١٣٠٠ - ١٣٠٥ م
٩. محمد بن قو ؟	٧٠٩ - ٧٠٩ هـ / ١٣٠٥ - ١٣١٠ م
١٠. منسا موسى حكم ٢٥ سنة (٧٠٧ / ٧٣٢ هـ)	٧١٢ - ٧٣٧ هـ / ١٣١٢ - ١٣٣٧ م
١١. منسا مفا حكم ٤ سنوات (٧٣٢ - ٧٣٦ هـ)	٧٣٧ - ٧٤١ هـ / ١٣٣٧ - ١٣٤١ م
١٢. منسا سليمان حكم ٢٤ سنة (٧٣٦ - ٧٦٠ هـ)	٧٤١ - ٧٦١ هـ / ١٣٤١ - ١٣٦٠ م
١٣. قسا بن سليمان حكم ٩ أشهر (٧٦٠ - ٧٦١ هـ)	٧٦١ هـ / ١٣٦٠ م
١٤. ماري جالطة الثاني حكم ١٤ سنة (٧٦١ - ٧٧٥ هـ)	٧٦١ - ٧٧٥ هـ / ١٣٦٠ - ١٣٧٤ م
١٥. منسا موسى الثاني (ت: ٧٧٥ هـ) (٧٧٥ - ٧٨٩ هـ)	٧٧٥ - ٧٨٨ هـ / ١٣٧٤ - ١٣٨٧ م
١٦. منسا مفا الثاني (ت: ٧٩٠ هـ أو ٧٩١ هـ) (٧٩١ - ٧٩١ هـ)	٧٨٨ - ٧٨٩ هـ / ١٣٨٧ - ١٣٨٨ م
١٧. منسا مفا حكم بضعة أشهر (٧٩١ - ٧٩٢ هـ)	٧٨٩ - ٧٩٢ هـ / ١٣٨٨ - ١٣٩٠ م
١٨. منسا مفا الثالث استولى على الحكم سنة ٧٩٢ هـ	٧٩٢ هـ / ١٣٩٠ م

(٥٤) «المعبر» م ٦، ص. ٤١٣ - ٤١٩. وإذا أضحنا النظر عن أبي بكر (رقم: ٦)، الذي تولى الحكم تبعاً للتقليد السوداني الوثني (عليك ابن الأخت)، وساكورة (رقم: ٧) الذي لا ينتمي للأسرة الحاكمة، فإن جميع الملوك الذين ذكرهم ابن خلدون، تولوا الحكم تبعاً للتقليد الإسلامي في ولاية العهد. ونلاحظ أن الملك كان يتداول بين الأخرى أكثر مما كان ينتقل بين الملك وابنه.

(٥٥) "H.S.N", T.II, p. 176 - 207. "Les Empires du Mali", p. 357 - 435. "Recueil"..., p. 344 note 1.

ومحمد الإشارة أن ش. مونتييل (ص. ٣٧٣)، أنساب شخصية أخرى في لائحة ملوك مالي، يحمل اسم أبي بكر (٧٠٩ - ٧١٢ هـ / ١٣١٠ - ١٣١٢ م). وهذا الملك، أشار إليه العمري ولم يذكره ابن خلدون في لائحته. ولأننا لم نلقه، فقد وقع انقطاع لمدة سنتين فيما بين محمد بن قو (رقم: ٩) ومنسا موسى (رقم: ١٠). والافتراض الذي يمكن أن نتقدم به يبرازة مع اجتهاد ش. مونتييل هو: بما أن العمري لا يقدم لنا الاسم الكامل للملك، فلا نستبعد أن يكون أبو بكر لقباً لمحمد بن قو الذي أورده ابن خلدون.

ويظهر من خلال رواية ابن خلدون أن مرحلة ما بعد منسا ولي، اتسمت بنوع من الاضطراب السياسي، دامت زهاء عقدين وانتهت باستيلاء ساكورة على الحكم. حقا، إن ساكورة أو سبكرة من موالى الأسرة الحاكمة، إلا أنه من غير المجهدي أن يستمر الباحثون في نعمته بالمغتصب، لأن ذلك يمكن أن يوجب الأضواء عن أهمية الدور الذي قام به في تشييد الإمبراطورية.

فساكورة بشهادة المصادر، يعتبر من أعظم ملوك مالي، حيث تمكن في فترة حكمه (٦٨٤ - ٧٠٠ هـ / ١٢٨٥ - ١٣٠٠م) من استرجاع هيبة الإمبراطورية، واستطاع بفضل فتوحاته العسكرية إحكام سيطرته على الخوض الأوسط لنهر النيجر حيث بلاد كوكو (إمارة ستفاي). وبذلك رسم الحدود القصوى للإمبراطورية مالي. يقول عنه ابن خلدون: «وكانت دولته ضخمة اتسع فيها نطاق ملكهم وتغلّبوا على الأمم المجاورة لهم. وافتتح بلاد كوكو وأصارها في مملكة أهل مالي واتصل ملكهم من البحر المحيط وغانة بالمغرب إلى بلاد التكرور في المشرق واعتز سلطانهم وهابتهم أم السودان وارتحل إلى بلادهم للتجار من بلاد المغرب وإفريقية»^(٧٧).

وفي المرحلة الأخيرة من ولايته، شرق ساكورة برسم الحج، وذلك في عهد دولة السلطان الناصر محمد ابن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١ هـ / ١٢٩٣ - ١٣٤١م). وفي أثناء عودته من الحجاز، قتل في تاجورة بالقرب من طرابلس سنة (٧٠٠ هـ / ١٣٠٠م)^(٧٨).

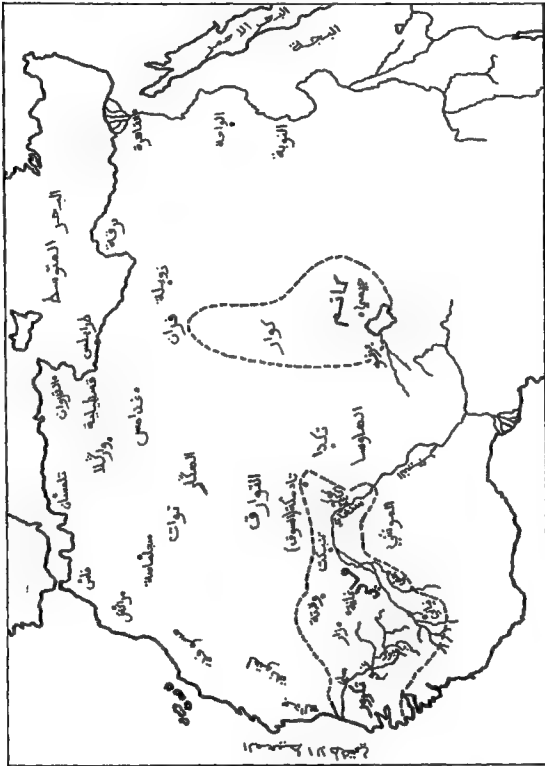
لقد سيطرت هذه الشخصيات الثلاث (ماري جاطة ومنسا ولي وساكورة) على القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) من تاريخ إمبراطورية مالي. وإليهم يرجع الفضل في تأسيس الدولة وتعميد أمورها، ومد حدودها القصوى، وبذلك مهدوا الطريق لمنعطف جديد في تاريخ الإمبراطورية^(٧٩).

(٧٧) والمبره، ج ٦، ص ٤١٤. والعري يتحدث عن الحدود نفسها تقريباً في منتصف القرن الثامن الهجري. انظر: «مسالك الأوصار»، الباب العاشر، ص ٦٠، ٦٧، ٧٤. ونجد الإشارة هنا أن دور ساكورة في تشييد إمبراطورية مالي يماثل دور عبد المؤمن الكومي بالنسبة للإمبراطورية المرابطية.

(٧٨) والمبره، ج ٦، ص ٤١٤.

(٧٩) المزخ إبراهيم طرخان له رأي مغير جداً فيما يخص تقييمه لمرحلة التأسيس (القرن ٧ هـ / ١٣م)، حيث يقول عنها: «ليس في عهده هؤلاء السلاطين ما يستحق الذكر فهي فترة اضطرابات وفناء»، انظر: «دولة مالي المسلمة»، ص ٧١.

(خريطة رقم: ٥٠)



إمبراطوريتا مالي وكازم قرابة سنة (١٧٥٠هـ / ١٣٥٠م)
 نقلًا عن يوسف كيوك بنصريف (77 p. Histoire de L' Islamisation...)

٤. عهد الازدهار.

يعتبر عهد منسا موسى (٧١٢ - ٧٣٧ هـ / ١٣١٢ - ١٣٣٧ م) وإخيه منسا سليمان (٧٤١ - ٧٦١ هـ / ١٣٤١ - ١٣٦٠ م)، المرحلة التي بلغت فيها إمبراطورية مالي قمة ازدهارها وأوج عظمتها. وقد ظلت أصداء هذه الفترة الزاهية عالققة بأذهان السودانيين، وهذا ما تترجمه رواية محمود كعت: «وكننا نسبح من أعوام عصرنا يقولون سلاطين الدنيا أرمعة ما خلا السلطان الأعظم سلطان بغداد وسلطان مصر وسلطان برن وسلطان مل»^(٨٠).

لقد كان طبيعياً بعد انتهاء مرحلة التمهيد العسكري التي اختتمت مع ساكورة أن يلتفت حكام مالي لتنظيم الشؤون السياسية والإدارية لإمبراطوريتهم. وقبل معالجة الجوانب التنظيمية يجدر بنا الالتفات إلى قضية حدود الإمبراطورية، كعامل يترجم حالة الازدهار والقوة التي بلغتها مالي في خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي).

تجمع الشهادات المصدرة على أن المحيط الأطلسي شكل آخر حد مالي من ناحية الغرب. وبعد دراسة دقيقة، انتهت الباحثة مادينا لاي (Madina Ly)، إلى أن كل المنطقة الواقعة فيما بين نهري السنغال وغامبيا (La Sénégambie)، كانت خاضعة لمالي منذ عهد ساكورة^(٨١). وكما أخبرنا ابن خلدون فإن بلاد كوكو وهي الحد الأقصى للإمبراطورية من ناحية الشرق، قد خضعت لمالي في عهد السلطان نفسه^(٨٢).

وبالنسبة للحدود الشمالية، فقد كان ابن بطوطة واضحاً عندما اعتبر ايولاتن (ولاعة) آخر عمل بلاد مالي في اتجاه الشمال^(٨٣). وليس في كلامه أو كلام غيره ما يدلنا على أن سلطة مالي، تجاوزت ذلك الحد وشملت ملحمة تغازة كما اعتقد ج. ت. نيان (D.T.Niane)^(٨٤). وفي شرق ولاعة، يظهر أن نفوذ مالي

(٨٠) د. تاريخ الغناب، ص ٣٨.

(81) Madina Ly, "L'Empire du Mali a - t - il survécu jus qu'a la fin du XVIe siecle?" B. IFAN, T 38, n° 2, 1976, p. 239.

(٨٢) قد حملنا روايتا العمري وابن بطوطة على الاعتقاد في أن الحدود الشرقية لمالي قد امتدت حتى مدينة تكنا، حيث مناجم النحاس. لكن بالنظر إلى بُعد المدينة عن عاصمة مالي وبمعرض روايات مصادرتنا، فإننا لا نقر بخضوع المدينة لسلطة مالي مثلما اعتقد ر. كرونفان. انظر: «مسالك الأبصار»، الباب العاشر (١٠)، ص ٧٤. «لغة الظاهر»، ج ٢، ص ٧٩٨. وراجع:

Cornovin R, "Histoire des peuples de l' Afrique Noir", p. 249.

- "Tableau Géographique"..., p. 189. "Recueil", p. 280 note 2.

(٨٣) ابن بطوطة، ج ٢، ص ٧٧٦. وابن خلدون يدعم كلام رحلتنا. انظر: «المهر»، ج ٧، ص ١١٨، ٦٤٤.

(84) "Le Sudan Occidental"..., p. 41.

قد امتد بعيداً في أعماق الصحراء، حيث كان قريباً من بلاد واركلا^(٨٥). والأمراً لا يدعو للاستغراب إذا أخذنا بعين الاعتبار عدم وجود أية قوة سياسية فيما بين مالي واركلا. وبالنظر إلى تحول المراكز التجارية الصحراوية نحو مصر خلال القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي، ومرورها عبر واركلا، فقد كان طبيعياً أن يتعمق نفوذ مالي في الصحراء القريبة من واركلا، بهدف ضمان سلامة الخطوط التجارية^(٨٦).

والسؤال المطروح، كيف تمكنت إمبراطورية مالي من مراقبة حدودها الشمالية المصاحبة لمجال بربر الصحراء؟

نحن نعلم أنه بعد قيام الدولة المرابطية اللمتونية، صعدت فروع كثيرة من صنهاجة الصحراء إلى المغرب الأقصى والأندلس، ويبدو أن مسوفة وخاصة جدالة، لم يتأثرا كثيراً بهذه الهجرات. وبعد معركة العقاب (٦٠٩ هـ / ١٢١٢م)، التي كان من بين إفرازاتها اختلال البنية الديمغرافية للمجتمع الموحد، أخذت القبائل الزناتية - المؤسسة للدولة المرينية - تنزح نحو السهول الأطلسية المغربية، تاركة وراءها قصور الصحراء مقفرة أو تكاد أن تكون كذلك^(٨٧). وتزامن الحدث مع زحف قبائل بني هلال نحو سوس والصحراء الغربية انطلاقاً من منطقة الجريد التونسية. وهذه التحركات والهجرات المتزامنة، منحت قصور الصحراء نوعاً من التوازن الديمغرافي، بحيث يمكننا القول إن بطون قبائل المعقل العربية، عوضت القبائل البربرية في مجالاتها التي تركتها وراءها.

ويستشف من كلام ابن خلدون أن قصور توات وتامنطيت واركلا وتيكورارين، شكلت أعمق نقاط في الصحراء، وصل إليها المعقل في مشاتهم. وعلى ساحل المحيط الأطلسي كانت الساقية الحمراء، آخر متجمعاتهم. ويستفاد من هذه المعطيات، أن زحف وانتشار قبائل بني هلال، اقتصر على الضفة الشمالية من الصحراء^(٨٨)، وبذلك لم تتأثر حدود مالي الشمالية بهذه التقلبات، وظلت على اتصال بصنهاجة الصحراء.

وبالنظر إلى اندماج صنهاجة في التجارة الصحراوية، لم يكن هناك ما يدعوها لإلحاق الضرر بالتجارة أو بحدود مالي. بل على العكس من ذلك نلاحظ تعاوناً وثيقاً بين صنهاجة الصحراء والسودانيين، على

(٨٥) «المغرب»، ج ٦، ص ٤١٥.

(86) Devisse, J., "Routes de commerce et échange", 2e partie, p. 366 et 371 - 374.

(٨٧) ابن أبي زرع، ص ٢٨٢، ابن خلدون، ج ٧، ص ٣٤٨. راجع ما قلناه عن تطورات الحركة المرابطية بالصحراء، ص ٩٥. ونجد الإشارة أن القبائل الزناتية عرفت تحركات طفيفة تجاه أو نحو المغرب الأقصى والأندلس منذ القرن الثالث / ٩، وتطورت هجراتهم نحو المنطقتين خاصة في عهد الحاجب بن أبي عامر (القرن ٤ هـ / ١٠م). انظر ابن خلدون، «البيان المغرب»، ج ٢ ص ٢٧٢، ٢٩٤.

(٨٨) «دواوين القرطاس»، ص ٣٤٠. «المغرب»، ج ٦، ص ١١٩، ٥٧٦.

اعتبار ارتباط مصالحهما. ويتجسد هذا التعاون بينهما، في سماح حكام مالي لصنهاء بالانتشار داخل بلاد السودان دون قيود. وهذا التساهل، هو الذي يفسر ذلك الانتشار الواسع لمسوفة خلال القرن الثامن الهجري (١٤م) في بلاد مالي، حيث تمركزوا في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر، بل إن عناصر منهم اتجهت إلى أعماق بلاد السودان، واستقرت في نياتي عاصمة الإمبراطورية. في المقابل نجد مسوفة تعترف بسلطة مالي في الصحراء، وهذا ما جعل ابن خلدون يتحسّن نفوذ الإمبراطورية بالقرب من واركلا (٨٩).

أما الحدود الجنوبية فتطرح مشكلاً عويصاً، ذلك أن غموض الإشارات المصدرة وتعتيمها، يحول دون تبين مداها. ومهما يكن من هذا الأمر، يمكننا القول إن مالي أو نياني الماصمة، شكلت آخر أقاليم الإمبراطورية من ناحية الجنوب، وبذلك فقد كانت مناجم الذهب (بوري وغالم - بامبوك) خاضعة لسيطرتها. في المقابل لم تلامس إمبراطورية مالي قط، مقدمة الغابة الاستوائية (٩٠).

وما يلمح إليه عبدالرحمن السعدي، من أن مدينة جني كانت خارجة عن سلطة مالي، يبدو أمراً مستبعداً جداً. والظاهر أن المدينة قد قاومت سلطة مالي لفترة طويلة، الشيء الذي جعل السلاطين يجهزون إليها حملات تأديبية، أزهقت خزينة الدولة. وعند إخضاعها مرة أخرى في عهد منسا موسى، انتهج إزاءها سياسة تتم عن القسوة والاحتقار. وهذا ما يفسر محاولة أهل جني الانتقام من السلطان نفسه، عند عودته من الحج سنة ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥م (٩١). وعلاوة على ما تقدم، لم يكن بالإمكان أن تبقى مدينة جني خارجة عن السلطة المركزية، لأن حدود مالي تحيط بها وتحاصرها من جميع الجهات.

ولا ريب أن الموقع الجغرافي للمدينة، هو الذي منحها تلك الحصانة الطبيعية ضد محاولات الدول السودانية للاستيلاء عليها (٩٢). وسوف تعيش جني حصاراً طويلاً في عهد سني علي - مؤسس الإمبراطورية السنغالية - قبل أن تخضع له. غير أن سياسة اللين التي اتبعتها سني علي وخلفاؤه إزاء جني، جعل أهل المدينة يقبلون سلطة السنغيين، ولم يحاولوا الثورة عليها مثلما فعلوا مع حكام مالي (٩٣).

(٨٩) أما جلاله فيظهر أنها قد حافظت على موقعها المثل على حوض نهر السنغال، انظر «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٦٦. ومحقفة النظارة، ج ٢، ص ٧٨٢، ٧٩٥. والعبر، ج ٦، ص ٤٠٨. راجع:

- Hamet, I, "Chronique de La Mauritanie Sénégalaise", p. 29.

(90) "Tableau Géographique"..., p. 437 - 440, 506, 511 - 514.

(٩١) «تاريخ السودان»، ص ١١، ١٤، ٢١. «تاريخ الفتن»، ص ٣٧.

(٩٢) بما أن جني تقع على أحد روافد نهر النيجر، فإن فيضان النهر في فصل الصيف، يجعل المدينة محاصرة بالمياه، وتصبح المواصلات مستحيلة من دین لستصال القوارب. لهذا السبب شبهها ر. موني بمدينة البندقية الإيطالية، انظر: «وصف إفريقيا»، ج ٢ ص ١٦٣. راجع:

- "Tableau Géographique"..., 382 - 383.

- Monteil ch, "Une cite Soudanaise DJENNE, Paris", 1932. p. 1, 5 et 37 - 39.

(٩٣) «تاريخ السودان»، ص ١٤ - ١٥. «تاريخ الفتن»، ص ١١، ٨٩.

إن هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، بقبائلها المختلفة وثرواتها الفنية ومواردها المتنوعة ومراكزها التجارية النشطة، هي التي سيرتها عهد الازدهار مع منسا موسى وأخيه سليمان. فكيف استطاع حكام مالي إدارة وتنظيم شؤون إمبراطوريتهم؟

حسب الشيخ عثمان سعيد الدكالي، وهو من سكن عاصمة مالي وتقلب في أرجاء الإمبراطورية مدة خمس وثلاثين سنة، كانت مساحة مالي «مربعة، طولها أربعة أشهر وازيد، وعرضها مثل ذلك».

ويضيف العمري أن مملكة مالي كانت تضم أربعة عشر إقليماً، منها كوكو وكابرا في الشرق وغانة وتكرور وصنغانة في الغرب. وكل إقليم كان يضم عدداً من القرى والمدن، يحكمه نائب عن الملك يعرف تحت اسم «فابا». وقد احتفظ لنا ابن بطوطة بأسماء بعضهم، مثل فربا حسين نائب السلطان على ابوالاثن، وفربا موسى حاكم مدينة تنبكت^(٩٤).

وتتلخص مهمة الفاربا في السهر على حفظ الأمن والنظر في الأمور الإدارية، ويساعده في عمله كاتب ينفذ أوامره. وحسبما يظهر من كلام ابن بطوطة، فإن هذا الكاتب، غالباً ما يكون فقيهاً عارفاً بشؤون الإنشاء وقواعد الشريعة الإسلامية. وبجانب الفاربا، نجد المحاسب أو ما يعرف في الاصطلاح السوداني بـ «النشاجو»، وهو المشرف عن ضمان السير المعادي للمحركة التجارية^(٩٥).

أما المخطط الدينية، فيظهر أن المدن الكبيرة مثل نيباني العاصمة وولاتة وغانة وكوكو، كانت يتوفر فيها قاض وخطيب وعدد من الفقهاء. وكان القضاة يشرفون على الفصل في النزاعات التي تنشأ بين الناس، ويسهرون على تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية^(٩٦). وكما نبه يوسف كيوك (J. Cuq)، فإن توفر بعض المدن السودانية مثل ولاتة على قاض في منتصف القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي، يدلنا على مدى تطور الحالة الدينية والتجارية للمدينة^(٩٧).

وقد كان أصحاب هذه المخطط الدينية، يتمتعون بتقدير كبير واحترام عميق سواء من طرف المجتمع السوداني أو السلطة الحاكمة. مما يترجم تعلق أهل مالي بالإسلام، وتطلع حكامهم لإعطاء دولتهم صبغة إسلامية محضة.

(٩٤) «مسالك الأبحار»، الباب العاشر، ص ٦٠. «مخفة النظارة»، ج ٢، ٧٧٦، ٧٩٥.

(٩٥) «مخفة النظارة»، ج ٢، ٧٨٨، ٧٩٦.

(٩٦) م. س. ج ٢، ص ٧٧٦، ٧٨٦. والنظر إلى صمت وغموض المصادر العربية، اعتقد المهتمون بقضية الإسلام في بلاد السودان أن المدن المالية الأخرى، غير ولاتة ونيباني العاصمة لم يكن بها قضاة، وسوف نثير المسألة في الفصل اللاحق.

(٩٧) "Histoire de l' Islamisation"..., p. 92.

ولحماية حدود الإمبراطورية وفرض هيبة الدولة، فقد كانت مالي في عهد الازدهار، قادرة على استنفار جيش قدره العمري بـ «مائة ألف نفر، منهم نحو عشر آلاف فارس، فرسان خيالة، وسائرهم رجاله» (٩٨). ويضيف مؤرخ تنبكت انه كان للملك مالي «قائدان واحد منهما صاحب اليمين يسمى سنقر زومع والآخر صاحب الشمال يسمى فرن سرا وتحت يد كل واحد منهما كذا وكذا من القيادة والجيش» (٩٩).

وبغض النظر عن أهمية هذه القوة العسكرية في فرض النظام وترسيخ هيبة السلطان، فإن الامن الذي كان يعم البلاد ويتعم به العباد أيام الرخاء، مدين في جزء كبير منه للسياسة العادلة لحكام مالي. يقول ابن خلدون عن منسا موسى: «كان رجلاً صالحاً وملكاً عظيماً، له في العدل اخبار تؤثر عنه» (١٠٠). وكان اخوه السلطان منسا سليمان، شديد الحرص على تجنب ظلم الرعية، وما يؤثر عنه انه عزل منشا جو ابوالاثن بعدما تأكد من ظلمه لاحد التجار للمسوفيين. ومنسا سليمان هو صاحب تلك المقولة المؤثرة التي خاطب بها وزراءه ونوابه على الاقاليم، جاء فيها: «إني بريء من الظلم، ومن ظلم منكم عاقبته، ومن علم بظالم ولم يعلمني به فذنوب ذلك الظالم في عنقه والله حسبي وسائله» (١٠١). وبظهر ان هذا السلوك العادل للحكام، هو الذي جعل الرعية شديدة التعلق والتذلل للوكلهم (١٠٢).

وقضية العدل في المجتمع السوداني سواء قبل أو بعد إسلامه، تعد من القيم الاجتماعية التي شدد انتباه أصحاب مصادرها كثيراً بحيث يكاد لا يخلو مصدر من الإشارة إليها. والظاهرة، تمثل ارتباطاً اجتماعياً، عرف سلاطين مالي كيف يحافظون عليها ويدعمونها بالقيم الإسلامية، ولعل في قصة منشا جو ابوالاثن مع التاجر للمسوفي ابو حفص، وكيفية معالجة السلطان منسا سليمان للقضية، نموذجاً واضحاً على مدى تفاعل القيم الاجتماعية السودانية الاصلية مع التعاليم الإسلامية (١٠٣).

إن حرص سلاطين مالي على السلوك العادل في حكم رعيتهم يبرر إلى حد بعيد، حالة الامن والاستقرار التي شملت جميع أنحاء الإمبراطورية. وقد كان ابن بطوطة شاهداً حياً على هذه الوضعية، التي أثارت انتباهه في أثناء سفره من ولادة إلى عاصمة المملكة، فكتب يقول: «ولما عزمت على السفر إلى مالي (العاصمة)، وبينها وبين ابوالاثن مسيرة أربع وعشرين يوماً للمُجَدِّ، اكتريت دليلاً من مسوفة، إذ لا

(٩٨) «مسالك الأبحار»، ج ١٠، ص ٦٦.

(٩٩) «تاريخ السودان»، ص ١٠.

(١٠٠) «العمري»، ج ٦، ص ٤١٥.

(١٠١) «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٨٨.

(١٠٢) م. س. ج ٢، ص ٧٨٤.

(١٠٣) عندما اشتكى التاجر للمسوفي من الظلم الذي لحقه، استدعى النشاجر للمشور أمام السلطان، ولم يلبس منسا سليمان بالث في القضية، وإنما عرضها على أحد قضاة، وبناءً على حكم القاضي، قرر السلطان عزل النشاجر.

حاجة إلى السفر في رفقة لامن تلك الطريق. وخرجت في ثلاثة من أصحابي» (١٠٤).

غير مجد في اعتقادي، الإلحاح على مركزية الحكم في إمبراطورية مالي، إذ المسألة تبدو عادية في تاريخ الدول القروسطية، وحكام مالي لم يخرجوا عن القاعدة. فقد كانوا يهتمون بجميع السلطات وإليهم ترد الأمور الهامة في سياسة الدولة. ويساعدهم في عملهم عدد من الوزراء والقضاة والكتاب. وللملك مجموعة من القواد العسكريين يستقرون معه في العاصمة، ويسهرون على تنفيذ أوامره المرسلة لحكام الأقاليم. وعلى الرغم من توفر السلطان على الكتاب، فقد كان «في الغالب لا يكتب شيئاً، بل أمره بالقول غالباً» (١٠٥).

ويتبين لنا من خلال منع منسا سليمان لقاضي ولانة محمد بن عبد الله بن يومر من أداء فريضة الحج، أن سلاطين مالي كانوا يتابعون نشاطات نوابهم وقضاتهم بحرص كبير. ولم يكن بمقدور أحد من خدام الدولة، أن يقدم على عمل من شأنه أن يترك فراغاً سياسياً أو دينياً في إقليم ما، دون استئذان من السلطان (١٠٦).

ويشوب هذه المركزية في الحكم، نوع من الغموض، خاصة فيما يتعلق بعلاقة مالي بإقليم غانة، حيث يظهر أن هذا الجزء من الإمبراطورية، كان يحظى بنوع من الاستقلال النسبي عن العاصمة. وهذا ما لاحظته المصري في كلامه عن صاحب إقليم غانة بقوله: «وليس في مملكة صاحب هذه المملكة من يطلق عليه اسم ملك، إلا صاحب غانة، وهو كالثائب له، وإن كان ملكاً» (١٠٧).

لا ريب أن استتباب الأمن والاستقرار، قد هما ظروفاً مواتية لازدهار اقتصاد البلاد وتطور المجتمع السوداني. ويمكننا أن نتلمس ذلك في التطور العمراني الذي شهدته مالي خلال القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي، حيث أصبحت الإمبراطورية تضم أربع مائة مدينة على حد تعبير محمود كعت (١٠٨). مهما يكن من أمر هذا الرقم، فإن حرص منسا موسى على جلب المهندس المعماري الأندلسي، أبي إسحاق إبراهيم الساحلي المعروف بالطويجين، بهدف إقامة بعض المنشآت العمرانية بمالي من مساجد ودور

(١٠٤) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٨.

(١٠٥) «ممالك الأوبسار»، ب ١٠، ٦٧. ويطلق ابن بطرقة على أولئك القواد العسكريين القاطنين في العاصمة، اسم «الفرارية».

انظر: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٢.

(١٠٦) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٧.

(١٠٧) «ممالك الأوبسار»، ب ١٠، ص ٦١.

(١٠٨) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٨، وتجر الإشارة أن تقدير محمود كعت لعدد المدن في الإمبراطورية، لا ينبغي أن تأخذ كنوع من المبالغة، لأننا لا نعرف على وجه الدقة مفهوم المدينة عند.

السلطان، يؤكد لنا الثورة العمرانية التي أخذت تعم إمبراطورية مالي آنذاك^(١٠٩). ويذهب م. دولافوس (M. Delafosse) إلى أن العمارة السودانية اتخذت صبغة مغربية محضة^(١١٠).

كما أن وصول التجار الماليين (الونجرا) لاسواقه ومملحات الصحراء، وهو سلوك لم نعهده قبل القرن الثامن / الرابع عشر للميلادي، يدلنا على تطور المبادرة التجارية لدى الونجرا. ولم يكن ليتأتى لهم ذلك، لولا قدرتهم على منافسة تجار الصحراء الآتين من بلاد المغرب ومصر. ويعتقد ج. دوفيس (J. Devisse)، أن وصول تجار مالي لمملحة تغازة، جعل الإمبراطورية تتخلص من الضغط الذي يمارسه عليها البربر - خاصة مسوفة - باحتكارهم لتجارة الملح مع بلاد السودان. وهذا ما يفسر انخفاض ثمن الملح خلال القرن الثامن / الرابع عشر للميلادي، في أسواق مالي. ذلك أن ثمن حمولة جمل (= ١٥٠ كلغ) أصبحت لا تتعدى عشرة مشاقيل في ولاتة، بينما كان ثمنها في عهد ابن حوقل، يصل إلى ألف غرام من الذهب^(١١١).

إن تمتع مالي بأراضي فلاحية خصبة، وثروات معدنية على غاية الأهمية في المبادلات العالمية آنذاك، مثل الذهب والنحاس بالإضافة إلى تمتعها بفعات تجارية نشيطة ومراكز تجارية تنعم بالأمن والاستقرار، مثل ولاتة وجني ونياني العاصمة؛ كل هذه المعطيات جعلت إمبراطورية مالي تعيش فترة من الرخاء والازدهار المادي، قل نظيرها في تاريخ بلاد السودان الوسيط^(١١٢).

رخاء وازدهار يجدان أبهى تعابيرهما في الانفتاح الواسع لمالي على العالم الإسلامي (سياسياً وثقافياً واقتصادياً)، وما حج منسا موسى سنة (٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م) - الذي ترك أهل القاهرة يعيشون على ذكراه لسنوات عديدة - والسفارات والهدايا التي أخذ سلاطين مالي يتبادلونها مع المرينيين، سوى تعبير رسمي عن ذلك الانفتاح^(١١٣).

(١٠٩) والعبره، ج ٦، ص ٤١٧.

(110) Delafosse M. "Les Reactions du Maroc avec Le Soudan atraver Les Ages", Rabat, Hesperis, 1924, P. 159. "Tableau Géographique", p. 503.

غير أن ج. ت. نيان ينفي أن يكون للعمارة العربية تأثير بالغ في بلاد السودان انظر:

- "Le Soudan Occidental"..., p. 61.

(111) Devisse J., "Routes de commerces et échange"..., 2e partie, p. 359 - 361.

(١١٢) عن المعطيات الاقتصادية لمالي ودورها في ازدهار الإمبراطورية ينظر المقال المتقدم الذكر خاصة القسم الثاني منه: ص ٣٥٧ وما بعدها.

- "Tableau Géographique"..., p. 227 - 410. Abdelaziz A. "Le Maghrib et le commerce transsaharien"..., p. 67 - 103. "Le Soudan Occidental"..., p. 174 - 179.

(١١٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

٥. مرحلة الانهيار.

إن عهد الازدهار الذي بدأ باحتلال منسا موسى عرش الإمبراطورية، واستمر زهاء نصف قرن، سوف يعرف اندحاراً تدريجياً، وذلك منذ وفاة السلطان منسا سليمان سنة (٧٦١ هـ / ١٣٦٠م). ومع مطلع القرن التاسع الهجري (الخامس عشر للميلادي)، أصبحت الإمبراطورية تعاني من أزمة سياسية خانقة، واكتبتها تهديدات الشعوب الخاضعة لسلطتها أو المصاحبة لحدودها. وباستقلال منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر عن مالي، تداعت أركان الإمبراطورية، وانتكست شوكة الدولة.

لقد قبل الشيء الكثير عن الذهب السوداني وعلاقته الوثيقة بازدهار إمبراطورية مالي، بيد أن الباحثين سرعان ما يتناسون دوره بمجرد تعرضهم لمرحلة الانهيار. والحالة هذه، فإن الباحثين أنفسهم يؤكدون - بالاستناد إلى شهادات مصدرة صريحة - أن مناجم الذهب الخاضعة لسلطة مالي استمرت في إنتاجها، ولم تتوقف عن تمويل خزانة الدولة. ولست أدري كيف أمكنهم التوفيق بين المعطى الأول والثاني^(١١٤).

لا شك أن الذهب السوداني قد ساهم بقدر ما في ازدهار مالي، إلا أننا عندما نجعل منه السبب الأساسي، الكامن وراء بلوغ مالي أوج عظمتها، أو نتحدث عن الذهب كعامل يقيم ويسقط الحضارات، فذلك شيء بعيد كل البعد عن الحقيقة التاريخية. إن قيام وازدهار أية حضارة، لا يتأسس على الذهب أو غيره من الهبات الطبيعية، بقدر ما يتوقف على دينامية المجتمع. وقد كان بإمكان المؤرخين - خاصة منهم الأوروبيين - أن يعتبروا بتجارة أسبانيا مع ذهب أمريكا اللاتينية خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، ليتبينوا أن الذهب وحده غير كاف لتحقيق تطور المجتمع، فهال أخرى صناعة ازدهاره.

ولماذا نبتعد عن مالي، فمدينة تغازة حيث يوجد معدن الملح كان يتعامل فيها «بالقناطير المقنطرة من الذهب»، ومع ذلك فقد كانت مدينة، بل قرية «لا خير فيها»، ولم يتردد ابن بطوطة - في أثناء زيارته لها - في اعتبارها قرية محتقرة^(١١٥).

والوجه الثاني لقضية الذهب، هو أن الدول السودانية القرسطوية (غانة، مالي، سنغاي)، لم تكن تتحمل مصاريف مرهقة، يمكن أن تثقل كاهلها وتستنفد ذخائر خزانتها؛ الشيء الذي يفسر تراكم الذهب في أيدي السلاطين. وحتى بالنسبة للمميزات التي يمكن أن يتمتعها الجيش، فإننا غير متأكدين ما

(١١٤) إذا استثنينا المؤرخ الفيني ج. ت. نيبان، الذي يرى ازدهار مالي في تطور الطعاق الفلاحي وليس الذهب (راجع ص ٥٦)، فإن حل الباحثين بردين ازدهار مالي للذهب. انظر على سبيل المثال:

-"Tableau Géographique". p. 300.

(١١٥) «نحلة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٣.

إذا كان مالي جيش نظامي رسمي. وحسب عبد الرحمن السعدي، يظهر أن أسكيا الحاج محمد (٨٩٨ - ٩٣٤ هـ / ١٤٩٣ - ١٥٢٨ م) سلطان السنغين، هو أول من أنشأ جيشاً نظامياً في بلاد السودان^(١١٦).

ورقابة مقارنة ما بين مصاريف الدولة الرينية كما يطرحها ابن مرزوق في «المسند الصحيح»^(١١٧)، وبين مصاريف دولة مالي المعاصرة لها، تسمح لنا باكتشاف الفرق الشاسع بين تحركات كل دولة. وتبين لنا بكل وضوح مدى ضلالة مصاريف دولة مالي سواء تعلق الأمر بالمنشآت العمرانية أو واجبات الجيش وموظفي الدولة... الخ.

ونفسي بنا هذه المعطيات، لوضع أيدينا على أحد العوامل الأساسية التي أدت إلى انهيار إمبراطورية مالي. ذلك أن الامتداد الواسع لحدود الإمبراطورية، واختلاف الوحدات الاثنية الخاضعة للسلطة المركزية، كان يلزم سلاطين مالي بتوفير جهاز إداري كثيف في كل أقاليم الإمبراطورية، خاصة منها البعيدة عن العاصمة، حتى يتسنى لهم ترسيخ نفوذ وهيبة الدولة. إلا أن القناعة التي نخرج بها عند استعراضنا للشهادات المصدرة، تفصح عن ضلالة عدد موظفي الدولة الموزعين على الأقاليم والمدن^(١١٨)، حيث كان عددهم ضعيفاً جداً مقارنة مع سعة الإمبراطورية، الشيء الذي ساعد القبائل الخاضعة بحد السيف، على التطلع الدائم والمستمر للانفصال عن مالي.

وإذا استثنينا ثورة أهل جني على منسا موسى إبان عودته من الحج عام (٧٢٥ هـ / ١٣٢٥)، نظراً لطابعها الخاص، يمكننا القول إن إقليم كوكو وهو مجال قبائل سنغاي شكل منتجع أهم الثورات التي قامت ضد السلطة المركزية. وكان من بين النتائج المباشرة لذلك، أن تمهدت الطريق لتفتيت الوحدة السياسية للبلاد.

فمنذ خضوع إمارة السنغين - وعاصمتها كوكو - في عهد منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ - ٦٦٩ هـ / ١٢٥٥ - ١٢٧٠ م)، وهي تعمل على التخلص من هيمنة الماندينغ. ويظهر أن ثوراتهم المتلاحقة قسّمت مضامع سلاطين مالي، ودفعتهم لتجهيز حملات عسكرية متوالية إلى المنطقة، إلا أنها لم تكن كافية لإحكام قبضتهم عليها^(١١٩). فكان أن التجأ حكام مالي إلى أسلوب سياسي لبلوغ هدفهم،

(١١٦) «تاريخ السودان»، ص ٧٧. ويرى ج. ت. نيان، أن مهنة الجندي أصبحت رسمية منذ عهد سني علي (١٤٦٤ - ١٤٩١) مؤسس دولة سنغاي، انظر وقائين:

- "Le Soudan Occidental", p. 111 et 121. "L' Afrique Noire dans Les relations internationales", p. 63 et 83. (١١٧) انظر على الخصوص الأبرار ٣٨ - ٤٤. وقارن مع ما جاء في «مسالك الألباير» الباب ١٣، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(١١٨) راجع ما قلناه عن الجهاز الإداري والمخطط الدينية. ويتفق معنا نيان في تسجيل هذه الملاحظة. غير أنه يوظفها في اتجاه آخر. انظر: (١١٩) بعد منسا ولي تعرضت إمارة كوكو لحملات تدميرية في عهد ساكورة ثم في عهد منسا موسى. انظر: «العبر»، ج ٦، ص ٤١٤.

«تاريخ السودان»، ص ٧.

ويمثل في اعتقال واحتجاز أمراء سنغاي وفرض الإقامة الإجماعية عليهم بمعاصمة الإمبراطورية^(١٢٠).

وعلى الرغم من هذه التدابير، استطاع أمير السنغين علي كلن بصحبة أخيه سلمن نار، أن يتخلصا من الرقابة المفروضة عليهما، وتمكنا من الهروب إلى كوكو. وعند وصولهما أصبح علي كلن سلطاناً على سنغاي وهو الذي قطع حبل الملك علي رقاب أهل سنغاي من أهل ملي^(١٢١). وإذا كان عبدالرحمن السعدي قد ألم ببعض تفاصيل هذا الحدث والظروف التي اكتنفته، فإنه لم يفصح لنا عن تاريخ الواقعة، ويحتمل أن يكون هروبهما قد تم قرابة سنة (٧٣٥هـ / ١٣٣٥م)^(١٢٢).

منذ ذلك التاريخ، أصبحت إمارة السنغين، تخلق مشاكل سياسية خطيرة لمالي، ستزداد حدتها في مرحلة التدهور. ففي عهد ماري جاطة الثاني (٧٦١ - ٧٧٥هـ / ١٣٦٠ - ١٣٧٤م)، تمكن السنغيون من تحقيق نوع من الاستقلال النسبي وإن ظلوا تابعين اسماً للإمبراطورية مالي^(١٢٣). وسيترسخ استقلالهم تدريجياً، بحيث لم يكد القرن الثامن / الرابع عشر الميلادي يعلن عن نهايته حتى تم لهم مرادهم.

وعما زاد في تأزم وضعية مالي، بروز صراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة حول عرش الإمبراطورية. نذكر منها تلك المحاولة الانقلابية الفاشلة التي قادها جاطل بالتحالف مع زوجة السلطان ضد عمه منسا سليمان، وذلك في نهاية سنة (٧٥٣هـ / ١٣٥٣م). وبعد عقدتين من ذلك، اتخذت هذه النزاعات صبغة حادة، هدمت أركان بيت الأسرة الحاكمة. مما أتاح الفرصة أمام الوزراء للمشاركة في المؤامرات، والولوب على السلطة أيضاً^(١٢٤).

وقد خدم هذا العامل أهداف السنغين في تحقيق استقلالهم، كما أنه وفر ظروفاً ملائمة للقبائل المصاحبة لحدود مالي، كي تنال من الوحدة السياسية للبلاد.

هكذا أخذت قبائل الطوارق تغير على الأقاليم الشمالية الشرقية، وتمكنت من السيطرة على تادمكة.

(١٢٠) ويعتبر هذا الأسلوب السياسي تقليداً وعادة جارية عند سلاطين السودان كلهم إلى الآن (القرن ١١هـ / ١٧م). انظر: «تاريخ السودان»، ص ٦.

(١٢١) م. س. ن. ص.

(١٢٢) يتفق يرمف كيرك مع ش. مونتج على أن هروبهما كان سنة ١٢٧٥م أو قبل ذلك بقليل. أما م. دولافوس فيرى أن الحدث وقع سنة ١٣٣٥م، وهو التاريخ الذي نرجحه، لأن تهيؤ حشوات الاجتهاد الأول يعني أن إمارة كوكو قد استقلت عن مالي منذ ١٢٧٥م، وهنا أمر مناسب لشهادات ابن خلدون. انظر:

142 - 141 p. "Histoire de l'islamisation"..., p. 415 et 372. "Les Empires du Mali"..., p. 189 et 73. "H.S.N.", T II.

(١٢٣) والعبرة، ج ٦، ص ٤١٧.

(١٢٤) وصفة الأنظار، ج ٢، ص ٧٨٨ - ٧٨٩. والعبرة، ج ٦، ص ٤١٨ - ٤١٩. وانظر:

429. "les Empires du Mali"..., p.

ولم يستطع منسا موسى الثاني (٧٧٥ - ٧٨٨ هـ / ١٣٧٤ - ١٣٨٧ م) إخراجهم منها، واكتفى بعقد هدنة معهم. غير أن هذا الاتفاق، أبان عن ضعف الدولة، مما أغرى التوارق بالاستمرار في هجومهم، فتعددت إغاراتهم، واكتسبت حدة بالغة مع مطلع القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) ^(١٢٥). بموازاة مع ذلك، كانت قبائل الموشي تغير على الأقاليم الجنوبية من الإمبراطورية، وامتدت أعمالهم التخريبية حتى نواحي تنبكت وولانة سنة (٨٣٤ هـ / ١٤٣٠ م). وبعد ثلاث سنوات من ذلك، سقطت المدينتان في يد التوارق، وبانفصالهما واستقلال إمارة السنغين، أصبحت منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر خارجة كلياً عن سلطة مالي ^(١٢٦).

وعندما تأكد ضعف السلطة المركزية، وتبين عجزها عن مواجهة القوة المتصاعدة للسنغين وهجومات قبائل التوارق والموشي، استغلت عدد من الأقاليم الفرصة، وأعلنت استقلالها عن العاصمة. وكانت إمارة زار التي توجد فيما بين نهر السنغال والنيجر من بين الأقاليم التي استفادت من ظروف الاضطراب، وخرجت عن «طاعة ملكي». ثم تمكنت فيما بعد من اقتطاع مناطق مجاورة لها، وأصبحت مملكة لا يستهان بقوتها ^(١٢٧).

في أثناء هذه التطورات، كان سني علي زعيم السنغين، يقود عمليات عسكرية، استهدفت توسيع حدود إماراته. وقد تمكن من تحقيق نجاحات باهرة، حفزت قومه لتنصيبه كإمبراطور عليهم عام (٨٦٩ هـ / ١٤٦٤ م). وبعد أربع سنوات من تنصيبه، كانت جيوشه قد مهدت جل أقاليم إمبراطورية مالي، ووصلت حتى مدينة جني، التي استولى عليها سني علي بعد حصار دام سبع سنين وسبعة أشهر وسبعة أيام ^(١٢٨).

أمام تلاحق هجومات السنغين، أجبر الماندينغ على النزوح إلى المناطق الجنوبية الغربية، قريباً من المحيط الأطلسي، وانتشروا على طول نهر غامبيا. كما اضطرت الأسرة الحاكمة للانتقال إلى المنطقة الأصلية التي انطلقت منها إمبراطورية مالي، أي إقليم كانجابا (Kangaba)، الواقع في أعالي نهري السنغال والنيجر. وهناك استمرت مالي كإمارة صغيرة إلى حدود سنة ٩٠٧ هـ / ١٥٠٢ م، حيث هاجمتها قوات السنغين

(١٢٥) «العبر»، ج ٦، ٤١٨. «تاريخ السودان»، ص ٢٢، ٩.

(١٢٦) «تاريخ السودان»، ص ٢٢، ٩. وقد كانت للقبائل الموشي الوثنية سوابق مع مالي حيث هاجمت تنبكت في عهد منسا مفا انظر:

«Les Empires du Mali», p. 414 - 415.

(١٢٧) «تاريخ اللغاش»، ص ٣٩ - ٤٠. بالإضافة إلى زار هناك إمارة مهم أو عيمة، التي أعلنت استقلالها عن مالي. تابع المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٢٨) «تاريخ السودان»، ص ١٤. لا ريب أن سني علي قد لاقى متاعب شديدة عند معاصرته لمدينة جني. وذلك للأسباب التي ذكرناها سابقاً (ص ٢٤٥ هامش ٩٢). ونرى أن عهد الرحمن السعدي قد بالغ في تقدير سنوات الحصار. متأثراً في تحديد هذا بالقرن السعدي للرقم سبعة (٧): سبع سموات، سبع أرضين، سبع بحار... الخ. انظر: كراتشكوفسكي، ص ٥٣.

وخريتها، وفي الوقت نفسه تم أسر واحتجاز «دار سلطان ملي»^(١٢٩).

وعلى الرغم من قيام إمبراطورية سنغاي، التي خلفت إمبراطورية مالي في بلاد السودان خلال الربع الأخير من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي). فقد ظلت للمصادر العربية والبرتغالية تشير إلى مالي، وتحدث عن حملات عسكرية سنغائية ضدها، خاصة في عهد أسكيا اسحق (٩٤٦ - ٩٥٦ هـ / ١٥٣٩ - ١٥٤٩ م) وخلفه أسكيا داوود (٩٥٦ - ٩٩٠ هـ / ١٥٤٩ - ١٥٨٢ م). بل إن عبد الرحمن السعدي، يشير إلى قيام السلطان محمود «صاحب ملي»، بمحاولة لاسترجاع مدينة جنني عام (١٠٠٧ هـ / ١٥٩٩ م)، أي بعد ثماني سنوات من حملة أحمد المنصور الذهبي على بلاد السودان^(١٣٠).

بناءً على هذه المعطيات، لم تقتنع المؤرخة السنغالية مادينا لاي (Madina Ly) بال رأي السائد في أوساط الباحثين، والذي يجعل من بداية القرن التاسع الهجري أو منتصفه، تاريخاً حاسماً في انهيار الإمبراطورية، وذهبت بنهاية مالي إلى أواخر القرن السادس عشر للميلاد. ثم انتهت إلى خلاصة، مفادها أن بلاد السودان أو إفريقية الغربية - حسب اصطلاحها - ظلت طوال القرن العاشر الهجري (السادس عشر للميلاد)، مقسمة بالتراضي بين مالي وسنغاي، حيث كان مجال نفوذ المنسا يشمل المناطق الجنوبية الغربية، في حين هيمن نفوذ الأساكي على الأقاليم الشمالية الشرقية^(١٣١).

إن تصور مادينا لاي لا يخلو من جاذبية، غير أن غموض مقصدها بمنعنا من اتخاذ موقف واضح إزاء طرحها. ونرى أنه إذا كان همها هو التأكيد على أن مالي ظلت قائمة كإمارة أو مملكة صغيرة، أو كمجموعة من الرئاسات في المنطقة التي حددتها، فلا أحد يمكن أن يعترض على تصورها، لأن مثل هذا الطرح يملك طفاوة من الحق^(١٣٢). أما القول باستمرار مالي كما عهدناها في خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، فيعتبر طرحاً وأهياً، يعوزه سند مصدري، لا نتوفر عليه الآن.

وثمة نقطة لا يرقى إليها الشك، وهي أنه باستقلال منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر عند مستهل القرن التاسع الهجري، فقدت مالي جل المقومات الأساسية لاستمرار تطورها وازدهارها. وأباطرة مالي كانوا يحون ويدركون أهمية المنطقة بالنسبة لإمبراطوريتهم، لذلك وجدناهم يجهدون أنفسهم لإخضاعها

(١٢٩) «تاريخ الفتاش»، ص ٧٥.

(١٣٠) «تاريخ السودان»، ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٩، ١٨١ - ١٨٢.

- Frenandes, V., "Description de la cote d' Afrique (1506 - 1507)", Paris 1938, p. 89.

- "Description... (1506 - 1510)", Bissau, 1951, p. 35.

(131) Madina Ly, "L' Empire du Mali a - T - il survécu"... p. 244 et 250.

(132) Fernandes V., "Description"... 1951, p. 35.

والحاقها بامتلاكهم كلما حاولت الانفصال عنهم.

وتتجسد أهمية المنطقة في استقطابها لجل وأهم المراكز التجارية الصحراوية خاصة بعد القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، من ثمة كانت تمثل الرئة الأساسية التي تتنفس منها بلاد السودان على العالم الخارجي. وعندما فقدتها مالي، أصبحت تعيش عزلة خانقة، إذ لم يعد بإمكانها المساهمة في التجارة الصحراوية وتحصيل أرباحها وضرائبها، مما كان له انعكاس خطير على اقتصادها (١٣٣).

وعلاوة على ذلك، حرم الماندينغ من التواصل مع العالم الإسلامي بشكل متواتر ومنظم، الشيء الذي أعاق عملية تطور الثقافة الإسلامية واللغة العربية بينهم، وفي المناطق الجنوبية من بلاد السودان بوجه عام. وما زاد في تعقيد المشكل الثقافي، توافق حالة العزلة تلك، مع بداية اندحار الحضارة والشقافة الإسلاميتين. بموازاة مع ذلك، أهمل سلاطين سنغاي المناطق الجنوبية والغربية، وركزوا اهتماماتهم الدينية والسياسية والاقتصادية على المناطق الشمالية والشرقية من بلاد السودان (١٣٤).

وامام حالة الانحصار هاته، وجدت قبائل الماندينغ نفسها مجبرة للبحث عن متنفس جديد يصلها بالعالم الخارجي. هكذا، بدأت تنزع نحو الغرب بمحاذاة مع المحيط الأطلسي، وانتشرت على ضفاف نهر غامبيا. ولعله: ليس من قبيل الصدفة أن يتزامن نزوحهم ذاك، مع وصول طلائع المستكشفين البرتغاليين لمصب نهر غامبيا سنة (٨٥٠ هـ / ١٤٤٦ م) (١٣٥).

وباتصال قبائل الماندينغ مع البرتغاليين ثم الإسبانيين في مرحلة لاحقة، خرجوا من حالة العزلة، واعتقدوا بإمكانية استرجاع ريادةهم السياسية والاقتصادية في بلاد السودان. غير أنهم فوجئوا بأن ثمن الحبوب والخمر وغيرهما من السلع التي جاء بها المسيحيون، كان هو الاسترقاق والعمل في مزارع القطن والسكر بأمريكا، وليس الذهب. وبعد وقت وجيز أدركت قبائل الماندينغ، أن أدغال الغابات الاستوائية وأهوال الصحراء ومخاطرها، أهون بكثير من المسيحية الآتية من البحر (١٣٦).

حقاً لقد انتصرت الكاريفيلا على الجمل، لكن ماذا كان الثمن؟

(133) Devise J., "Routes de commerce et échange", 2e Partie, p. 372 - 383 et 392.

(١٣٤) يتبع فخرحات ملوك سنغاي من خلال «تاريخ الفتاش» و«تاريخ السودان»، يبين لنا أنهم أولوا أهمية قصوى للأقاليم الشرقية من بلاد السودان. وقد امتدت حدودهم بعيداً في هذا الاتجاه، ووصلت إلى تكنا وأفغنس.

(135) Fernandes. V, 1951, p. 33.

(136) Fernandes. V. 1938, p. 123 et éd 1951, p. 17, 35.

وانظر:

Cananal J.S, 169, 176. Nicolas G.p. 85.

Abitbol M., "Tombouctou et les Arma", Paris, 1979, p. 185.

الفصل الثاني

الإسلام والمجتمع السوداني

الإسلام والمجتمع السوداني^(١)

لما كانت الشهادات المصدرة قد ربطت بين الجانب السياسي وقضية انتشار الإسلام، فقد اضطررنا لمسايرتها في الفصل المتقدم. لذا تابعنا أهم التطورات السياسية التي عرفتتها إمبراطورية مالي فيما بين القرن السادس والتاسع مع الهجرة، بموازاة ذلك، استعرضنا مراحل مسيرة الإسلام لدى أهل مالي. وقد توقفنا عند عدد غير قليل من المؤشرات، التي تفصح عن اهتمام ملوك مالي منذ بداية أمرهم بالإسلام، وتعبير عن رغبتهم في إعطاء دولتهم طابعاً أو صبغة إسلامية.

وفي هذا الفصل، سنعمل على استنطاق المادة الإخبارية، بهدف تلمس كيفية انفعال المجتمع السوداني مع الإسلام قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وإذا كنا مقتنعين أن الإسلام في جوانبه المختلفة، يمثل وحدة متكاملة، يصعب تفكيكها على مستوى تفكير وسلوك الفرد أو المجتمع المسلم، فإن مسعانا في الفصل بين الجانب العقائدي والثقافي يصبح عملاً ضرورياً على المستوى المنهجي، لتحقيق فهم أعمق للقضايا المطروحة.

فما هي إذن مظاهر استيعاب المجتمع السوداني للإسلام كمعقيدة وثقافة؟ وما هي مظاهر تعثر مسيرة الإسلام ببلاد السودان؟

١. مظاهر انفعال السودانيين مع العقيدة الإسلامية

في إطار استعراضه للأفعال الحسنة للسودانيين، نوه ابن بطوطة بعدد من الخصال التي شدد انتباهه، نذكر منها:

- مواظبتهم على الصلوات، والتزامهم لها في الجوامع، وضربهم أولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكّر الإنسان إلى المسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. ومن عادتهم أن يبحث كل مسلم غلامه بسجادته، فيسقطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد.
- ومنها لبسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة، ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق، غسله ونظفه وشهد به الجمعة.

(١) تعرفنا سابقاً على أن مساعاة إمبراطورية مالي كانت تغطي جلّ مناطق بلاد السودان. لذا فترويضنا للاصطلاحات التي ستأتي على تسجيلها، بأخذ المعنى نفسه خلال فترة موضوعنا: المجتمع المالي، المجتمع السوداني، السودان، السودانيون.

– ومنها عنايتهم بحفظ القرآن الكريم، وهم (السودان)، يجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه^(٢).

وتذكرنا هذه الخصال، بسلك وتصرفات صنهاجة الصحراء التي ورثوها عن إمامهم عبدالله بن ياسين، الذي كان متشدداً في حق تارك الصلاة، حيث كان يضرب كل من تخلف عن أدائها مع الجماعة عشرين سوطاً، ومن فاته ركعة ضرب خمسة أتواط^(٣).

وقد كان لتشدد عبدالله بن ياسين في الأمور الدينية أثر عميق في نفسية صنهاجة الصحراء. وهذا ما نكتشفه في سلوكياتهم بعد وفاة إمامهم، حيث أصبحوا أكثر تعلقاً بتعاليمه. وذهب بهم حبهم لزعيمهم الروحي، أن أصبحوا لا يقدمون أحداً لإمامتهم في الصلاة إلا من كان قد صلى وراء عبدالله، حتى لو كان في الجماعة رجل أحق منه بإمامتهم^(٤). ويضيف القاضي عياض السبتي مبرزاً مدى تأثير عبدالله بن ياسين على قومه: «ويحفظون من فتاويه وأجوبته ما لا يعدلون عنه»^(٥).

لقد استحضرننا حالة صنهاجة الصحراء موازنة مع خصال أهل مالي، لنقف على أوجه التماثل والتشابه، ولنتبين – بالتالي – مجهودات طلبة عبدالله بن ياسين ببلاد السودان. وهذا الجانب كما رأينا، تتجاهله المصادر ولا تطلعننا على تفاصيله.

ومن المظاهر الإيجابية الأخرى، التي تبرز مدى رسوخ التعاليم الإسلامية في نفوس أهل مالي، تطلبهم وتشوقهم الدائم لاداء فريضة الحج – وسنعود لهذه الظاهرة في الفصل اللاحق –، واعتناؤهم الكبير بشهر رمضان الكريم^(٦).

وحسب تلميحات ابن بطوطة، فقد كان سلاطين مالي يحيون شهر رمضان بالذكر الحكيم، وذلك بحضور القاضي والخطيب والفقهاء والأمراء. وكانت ليلة القدر تحظى بإجلال وتكبير عظيمين، وفيها كان السلطان يفرق المال على الحاضرين، ويسمونه الزكاة. وقد تصادف أن حضر ابن بطوطة ليلة القدر من رمضان عام (٧٥٣هـ/ ١٣٥٣م) في بلاط منسا سليمان، فأعطاه السلطان المذكور ثلاثة وثلاثين مثقالاً

(٢) «هفته النظار»، ج ٢، ص ٧٩٠. ونبيه أننا لم نتصرف في هذه المقاطع (الثلاث) الاستشهادية لأن بطوطة، بل تركناها على حالها.

(٣) البركي، ص ١٦٩. وراجع تعليقاتنا على القضية في الباب الأول ص ١٨٣ هامش ١٥٣.

(٤) م. س. ن. ص.

(٥) «ترتيب المذرك»، ج ٤، ص ٧٨١.

(٦) يقول ابن بطوطة عن أيام إقامته بنياني العاصمة: «ودخل شهر رمضان، وكنت خلال ذلك آنرد إلى المشور وأسلم عليه (أي السلطان)، واقعد مع القاضي والخطيب». ثم أضاف قائلاً: «فإن عادة الفرائية (الأمراء) أن يقطروا بدار السلطان». انظر: «هفته النظار»، ج ٢، ص ٧٨٢، ٧٨٣ وعن معنى الفرائية: ص ٧٩٠.

وثلاثاً^(٧).

وفي أرض كيناك التابعة لإمبراطورية مالي، كان من عادة حاكم الإقليم أن يزور علماء المنطقة وقاضيهما في شهر رمضان من كل عام، ويتقدم إليهم «بالصدقات والهدايا». ويضيف صاحب تاريخ الفتاش قائلاً: «وإذا كانت ليلة القدر يامر [الحاكم] بطبخ الطعام ثم يجعل المطبوخ في المائدة، أي القدر ويحملها فوق رأسه وينادي قرأ القرآن وصبيان المكتب (المسيد). ياكلونها والقدر على رأسه يحملها وهو قاعد وهم قائمون ياكلون تعظيماً لهم وهم على ذلك لهم جراه»^(٨).

هل كان أهل مالي يحيون ليلة المولد النبوي؟

لا نملك أية شهادة مصدرية صريحة، تدلنا على أن أهل مالي كانوا يحتفلون بليلة المولد النبوي، ومع ذلك فإننا لا نستبعد قيامهم برسمها، على الأقل في خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي).

ويمكننا أن نستند في ترجيح هذا الرأي على عدة مؤشرات، نجلها في كون جل التأثيرات الإسلامية التي وصلت بلاد السودان، كان مصدرها بلاد المغرب. ودون أن نفرق في رصد التأثيرات المغربية، يكفي أن نشير إلى أن طريقة إحياء ليالي شهر رمضان لدى أهل مالي، وكيفية تخليدهم لليلة القدر، إنما هي طريقة مغربية، أو تحاكبها وتحاول تمثيلها^(٩).

وكما نعلم، فإن تاريخ إحياء ليلة المولد النبوي بالمغرب، يصعد إلى منتصف القرن السابع الهجري (١٣م). وقد كانت أسرة الفقيه أبي العباس أحمد العزفي، التي استقلت بحكم مدينة سبتة عام (٦٤٧ هـ / ١٢٤٩م)، أول من بدأ العمل بهذه السنة في المغرب^(١٠).

وفي محاولة لاحتواء هذا التقليد الديني من طرف المرينيين وإعطائه صبغة رسمية، يذكّر ابن أبي زرع

(٧) م. س. ج ٢، ص ٧٨٢. وفي اللسان المتداول حالياً بإفريقيا الغربية، فإن اصطلاح «الزكاة»، يعني كذلك «عطاء» و«هدية». انظر: - "Recueil"..., p. 303 note 2.

(٨) «تاريخ الفتاش»، ص ١٨٠. والنص يتحدث عن سلطان كيناك في بداية القرن ٩ هـ، أي بعد استقلال المنطقة عن مالي. وما دامت الظاهرة تمثل عادة قديمة - حسب نفس المصدر - لدى أهل وحكام المنطقة، فليس هناك ما يمنع من سحبها على عهد مالي.

(٩) لتستقيم المقارنة، انظر تعليق ابن جزي على رحلة ابن بطرقة، و«حقبة الظلغة»، ج ٧، ص ٨٢١. «دروس القرطاس»، ص ٣٩٣.

(١٠) «البيان المغرب»، قسم المرشحين، ص ٣٩٨. «نيل الابتهاج»، ص ١٩٣. وعن الأسباب التي دعت أسرة العزفي لتخليد ذكرى المولد النبوي والظروف العامة التي اكتنفت نشوء وتطور هذه الظاهرة، ينظر:

- محمد الترنوي، «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين»، ص ٢٦٥ وما بعدها.

- Bencheikroun M., "La vie Intellectuelle Marocaine"..., p. 102.

أنه في سنة (٦٩١ هـ / ١٢٩١ م) : « أمر أمير المسلمين يوسف [بن يعقوب بن عبدالحق المريني] بعمل المولد وتعظيمه والاحتفال له في جميع ^(١١) . بلاده » . منذ ذلك الحين أصبح القيام برسم ليلة المولد النبوي تقليداً راسخاً وسنة متواترة، سواء على المستوى الشعبي أو الرسمي ^(١٢) .

وأمام المظاهر التي وقفنا عندها، التي تبرهن على التعلق الكبير للسودانيين بالتعاليم الإسلامية، وتعلقهم بكل البيت كما سترى وشيكا، وبالنظر إلى كون جلّ مناطق المغرب المريني كانت ممثلة في إمبراطورية مالي من خلال تجار وفقهاء وعلماء الصبيان ^(١٣) . إلا يمكننا القول، إن قرناً من الزمان (٦٥٠ - ٧٥٠ هـ) . كان كافياً لأن تنتقل في خلاله سنة تخليد المولد النبوي من بلاد المغرب إلى بلاد السودان، خاصة إذا علمنا أن التأثيرات المغربية لم تكن تتأخر في الوصول إلى المنطقة ^(١٤) . ٩ .

يصعب على الدارس القول بعكس ذلك، أو التفكير في عوائق معينة يمكن أن تحول دون انتقال الظاهرة إلى بلاد السودان خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) . ولسنا ندري، لو بقي رحالتنا ابن بطوطة في عاصمة مالي إلى حين حلول شهر ربيع الأول من سنة (٧٥٤ هـ / ١٣٥٣ م) ، أو صادف وجوده بإحدى أهم المدن المالية يوم عيد المولد النبوي (١٢ ربيع الأول) . هل كان سينقذنا من هذه الورطة ويحسم بالقضية، أم يتجاهلها ؟

مهما يكن من الأمر، فقد أمدّنا رحالتنا بإشارة يمكن استغلالها في ترجيح رأينا في القضية . ذلك أنه عندما خرج من مدينة تنبكت في طريقه إلى كوكو، مرّ ببلدة بينهما، نسي اسمها، لكن اسم أميرها الحاج فرها سليمان ظل متقوِّشاً في ذاكرته .

وسبب احتفاظ رحالتنا باسم الأمير السوداني، يرجع إلى احتياجه لبعض الزاد للطريق، فدخل على الأمير المذكور وطلب منه شيئاً من الذرة . غير أن الأمير فرها سليمان فاجأ ابن بطوطة بسخائه وفضله، حيث دعاه لمجلسه الخاص، وبالف في إكرامه، ثم أهده غلاماً خماسياً ^(١٥) .

(١١) «روض القرطاس»، ص ٣٨٣ .

(١٢) «المسند الصحيح»، ص ١٤٥ .

(١٣) يتبع نسبة الأعلام الأجانب الذين لهم ابن بطوطة في أثناء زيارته مالي بوضع لنا أن جلمهم يتمتعون لتأطير مغربية تالفت، سجلامة، مراكش، تادلا، سلا، مكناس، تازة، وجدة. ولها بعض الاتصافات القليلة نجد: جزولة (في منطقة سوس)، فضلاً عن مسولة وجدة.

(١٤) سوف نلّف قريباً على بعض المؤثرات الدالة على سرعة انتقال التأثيرات بين المنطقتين، ونجهد الإشارة إلى أن أهل مصر والحجاز سبقوا أهل المغرب الأقصى في تخليد ذكرى المولد النبوي. أما المحققون فقد أعفوا هذا التقليد عن المرينيين انظر: محمد المنوني، «ورقات...» ص ٢٥٧، ٢٧٩ .

(١٥) «حفلة الظار»، ج ٢، ص ٧٩٥ - ٧٩٦ . والقلام الحماسي، أي ابن خمس سنوات. أما لقب «فرها»، فمعناه نائب السلطان. انظر المصدر نفسه، ج ٢، ٧٧٦ .

ويظهر أن رحالتنا قد تأثر بالتحالف من سلوك الأمير السوداني تجاهه، وهذا ما عبر عنه حين قال في حقه: «ولم أر في السودان أكرم منه ولا أفضل»^(١٦). كما أن نسيان ابن بطوطة لاسم البلدة وتذكره لاسم أميرها، يدلنا على مقدار تأثيره.

والخير في هذه الحادثة، هو أن دخول ابن بطوطة على الأمير فربا سليمان، قد صادف يوم مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم). أي ١٢ ربيع الأول عام ٧٥٤ هجرية الموافق لـ ١٧ أبريل ١٣٥٣ م^(١٧).

والإشكال المطروح هنا، هل كان رحالتنا على علم بأن أهل مالي كانوا يحتفلون بهذا اليوم، ويخرجون الصدقات والهبات كما هو الشأن في بلاد المغرب^(١٨). لذلك دخل على الأمير السوداني وهو متأكد من أنه سيحصل على ما يحتاجه من الزاد للطريق؟ أم أن رحالتنا حاول أن يربط بين الحدين (أي إشارته لتزمان فضل وكرم الأمير مع ذكرى المولد النبوي). لا شيء إلا ليبين لنا أن شهوده لعبد المولد النبوي في بلاد مالي، كان يوم سعد وحسن طالع؟^(١٩).

وإذا كان الاحتمال الأول يعضد ما نذهب إليه في القضية، فإن الثاني لا يقوم شهادة ضده. لذا، يمكننا القول دون أن نخشى خطأ فادحاً في التقدير، إن تاريخ احتفال السودانيين بعبد المولد النبوي، يصعد إلى النصف الثاني من القرن الثامن^(٢٠) الهجري، ولعلنا نجد في تعلق أهل مالي بالبيت مؤشراً آخر يرجع صحة التاريخ الذي اقترعناه.

وقضية التعلق بالبيت وادعاء النسب إليهم، برزت في بلاد السودان منذ منتصف القرن السادس الهجري مع حكام غانة، حيث ادعوا النسب العلوي (نسبة لعلي بن أبي طالب). وجاء عند القلقشندي – نقلاً عن العمري – أن سلاطين مالي، فعلوا الشيء نفسه وأعلنوا انتماءهم لعلي بن أبي طالب^(٢١).

(١٦) م. ج. ٢، ص ٧٩٩.

(١٧) كان ابن بطوطة قد خرج من عاصمة مالي في اتجاه تيبكت وكركو في ٢٢ محرم عام ٧٥٤ / ٢٧ فبراير ١٣٥٣. انظر: «حفلة النظار»، ج ٢، ص ٢٩١.

(١٨) راجع مضمون الإحالات الواردة في الهوامش ٩ - ١٢.

(١٩) والجدير بالانتباه أن ابن بطوطة طوال إقامته بمالي لم يحددنا على الدخول على الأمراء والحكام السودانيين طلباً من ما ورعنا يعود سبب ذلك إلى احساسه بالاحتقار أمام حاكم ولايته، بالإضافة إلى خيبة أمه في السلطان منسا سليمان، إذ لم يخلق منه العطاء الذي كان ينتظره، فرفضه بالبخل. كما قلت، ربما كان لهذين الاعتبارين أثر في عدم إقباله على الحكام السودانيين، وبأسه منهم. لذلك فاجأه كرم وفضل وسخاء الخاج في سليمان. انظر: «حفلة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٦ - ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٩.

(٢٠) أولى الشهادات الصريحة التي تؤكد احتفال السودانيين بعبد المولد النبوي، تعود بنا إلى نهاية القرن التاسع الهجري. انظر، الحواشي للتقاضي، ج ١، ص ٣٨٥، ٣٨٨.

(٢١) راجع الباب الأول ص. ١٤٤ عن غانة. والنسبة لحكام مالي ينظر القلقشندي، صبح الأشتى، ج ٥ ص ٢٩٨ رج ٨ ص ١٠. ويظهر أن العمري قد سها فخلط ما بين تاريخ غانة ومالي وهذا ما لاحظته القلقشندي. لذا نرى أن رواية العمري عن انتساب حكام مالي لعلي بن أبي طالب، رواية ضعيفة، ولو صح مفاد خبرها لأكد لنا ابن بطوطة أو ابن خلدون. أما حكام مملكة كانت المسلمة بالسودان الأوسط، فقد ادعوا انتسابهم لعثمان بن عفان. انظر: «مسالك الأبحار» الباب ٩ ص ٥٥.

ويتطور الإسلام في المنطقة، ازداد حب السودانيين لآل البيت، ولم يكتفوا برفع نسبهم إليهم وإنما أصبحوا يحرسون على استقدامهم لبلادهم، لتحصل البركة برؤيتهم وتترك بلاد السودان بآثار أقدامهم.

ونتين درجة هذا الحرم من خلال سلوك السلطان منسا موسى في أثناء حجه (٥٧٢٤هـ / ١٣٢٤م). حيث استغل فرصة وجوده بمكة المكرمة، فالتحق على شيخ المدينة بأن يعطيه من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم). بعض الأشراف، يأخذهم معه إلى مالي. إلا أن مشيخة مكة لم تساعد السلطان في نيل مبتغاه، وربما نهوه عن ذلك خوفاً على الأشراف من أن يقعوا في أيدي الكفرة المجاورين لأهل مالي.

لم يقتنع منسا موسى بهذا التبرير، فاضطر لإغرائهم بالمال وعرض على القرشيين من أهل مكة ألف مثقال من الذهب لمن يرغب في مرافقته لبلاد. ويظهر أن السلطان قد نجح بهذه الوسيلة في استقطاب البعض منهم، حيث يقول صاحب تاريخ الفتاش: «فجمع عليه أربعة رجال من قریش قبل إنهم كانوا من موالي وليسوا من أنفس قریش وأعطاهم أربعة آلاف كل واحد منهم ألف وتبعوه بأهلهم راحلين إلى بلده» (٢٢٢).

ويدلنا هذا السلوك على جانب آخر من جوانب التأثير المغربي في الحياة الإسلامية السودانية. فالشهور عن أهل المغرب تعظيمهم الكبير للرسول (صلى الله عليه وسلم). ولآل بيته. لهذا السبب كانت جل القبائل البربرية في الصحراء وبلاد المغرب، والأسر البربرية التي تعاقبت على حكم المنطقة خلال العصر الوسيط، تتهاافت على رفع نسبها لآل البيت، وتحرس كل الحرم على حيازة هذا الشرف (٢٢٣).

ومصادق هذا التأثير المغربي، أنه قبل زهاء نصف قرن من حج السلطان منسا موسى وعمله على جلب الأشراف القرشيين، كان أهل سجلماسة قد جلبوا الأشراف العلويين من الحجاز، وأوطنوهم ببلدتهم بقصد التبرك بهم، وذلك في نهاية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) (٢٢٤). وغني عن التذكير هنا، التأكيد على الأهمية البالغة التي كانت تكتسبها مدينة سجلماسة في التجارة مع بلاد السودان طوال العصر الوسيط.

(٢٢٢) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٧. ومن بين أولئك الأشراف الذين جلبهم منسا موسى، الفقيه عبد الرحمن التميمي، انظر، «تاريخ السودان»، ص ٤٧، ٥١. وتعرض محمود كمت بفشل منسا موسى مع مشيخة مكة، ثم تشكيكه في صحة انتماء أولئك القرشيين الأربعة الذين رافقوا السلطان مالي، لا يعدو أن يكون محاولة من مؤرخنا السوداني لمحاولة إسكيا محمد. ومعلوم أن أسكيا محمد سلطان السنغين نجح في مساعده مع شيخ مكة، وذلك في أثناء حجه عام ٩٠٢هـ. وكان محمود كمت عن رافقوا السلطان المذكور في حجه. انظر، «تاريخ الفتاش»، ص ١٦ وما بعدها. و«تاريخ السودان»، ص ٧٢-٧٣. وراجع ما قلناه عن مؤرخي تنبكت، ص ٣١-٣٦.

(٢٢٣) ابن سميذ، ١٢٤ - ١٢٥. ابن خلدون ج ٦، ص ١٩٢، ٣١١، ٤٦٤. و ج ٧ ص ٧٨٤. ابن سريوق، ص ١٠٧ - ١٠٩. والنسي.

نفسه نلاحظه بالنسبة للسودانيين. انظر، الحارثي للفتاوي، ج ١، ص ٣٨٤.

(٢٢٤) الناصري، الامتصاص، ج ٤، ص ٨٩ و ج ٧، ص ٣-٧.

إن أي شيء يمت للإسلام بصلة كان يكتسب قدراً عظيماً من الإجلال والتقدير لدى السودانيين. فبالإضافة إلى ما تقدم، تشهد المصادر على أن أهل مالي حكاماً ورعية، كان لهم اعتناء كبير ببناء المساجد. وقد تنامي اهتمامهم بها خاصة في عهد الازدهار، حيث أظهر سلاطين مالي اهتماماً بالغاً بهذا الشأن. وحسب عبد الرحمن السعدي فإن السلطان منسا موسى إبان عودته من الحج عام (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٥ م)، كان يامر ببناء مسجد في كل مدينة من بلاده زارها يوم الجمعة^(٢٥).

ويظهر أن العاصمة نيناي ومدينتي كوكو (كاغ). وتنبتك، قد حظيت بأكثر اهتمام فيما يخص إقامة وتشيد المساجد، وهذا ما نستشفه من كلام ابن بطوطة وعبد الرحمن السعدي. يلمع الأول ضمنياً أن العاصمة كانت يتوفر فيها مسجد، وربما عدة مساجد، فضلاً عن مصلى للصلاة العيدين، بينما يطلعنا الثاني صراحة على أن مسجد كاغ والجامع الكبير بمدينة تنبتك، ابنتاهما السلطان منسا موسى. وبضيف مؤرخنا السوداني، أن مسجد سنكري، وهو ثاني أهم مسجد بتنبتك، كان من بناء سيدة سودانية محسنة، اشتهرت بأفعال البر والخير^(٢٦).

ولا يخامرنا شك في أن المهندس المعماري أبا إسحاق إبراهيم الساحلي الأندلسي الأصل، الذي لقبه منسا موسى في موسم الحج وجليه معه لبلاد السودان، كان المشرف على بناء أو إصلاح المساجد المتوفرة في المدن الآتفة الذكر وغيرها من المنشآت المعمارية. وبذلك أعطى للسودانيين نموذجاً معمارياً ساروا عليه في عمارتهم^(٢٧).

وقد كانت للمساجد في الذهنية السودانية حرمة لا يمكن لأحد أن يتجرأ عليها حتى ولو كان السلطان. لهذا السبب كان السودانيون يلتجئون إليها ويستجرون بها، لطلب العفو أو للتشكي من

(٢٥) «مسالك الأبحار»، الباب ١٠، ص ٥٩ - ٦٠. «تاريخ السودان»، ص ٧.

(٢٦) «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٨١، ٧٨٦. «تاريخ السودان»، ص ٧، ص ٥٦. ومسجد سنكري لا تعلم تاريخ بنائه، ولعل إلى الاعتقاد أن تلك السيدة المحسنة التي شيدته من أهل القرن الثامن الهجري على أكثر تقدير - لأن عبد الرحمن السعدي يؤكد لنا أن الفقيه الحاج الذي تولى القضاء بتنبتك في آخر دولة أهل مالي، أي أول القرن التاسع الهجري، كان قد أمر بقراءة نصف حزب بعد صلاتي العصر والعشاء في المسجد نفسه. ولست أدري ما الذي حمل ج. ت. نيان على الاعتقاد في أن بناءه كان سنة ١١٥٨٢ انظر: «تاريخ السودان»، ص ٢٧ - ٢٨، ٦٢. وقارن:

Niane D.T, Le Soudan Occidental... P. 234.

(٢٧) «وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٥. راجع هامش ١١٠ من الفصل المتقدم. وحسب علماء الآثار فإن طريقة البناء عند السودانيين تعتمد أساساً على الطين والقش، هذين العنصرين اللذين لا يستطيعان مقاومة عمليات التعرية، لذلك سهل اندثار جل المعالم المعمارية التي أنشأت في عهد مالي بها فيها عاصمة الإمبراطورية. وهذا الشكل يحول دون إطلاق تصور تقريبي عن مدى انتشار المساجد في عهد مالي. انظر:

- "Tadieu Géographique"... p. 160 - 163.

- "Le Soudan Occidental"... p. 61 - 62 et 130.

نعمس حاكم متسلط. ونجد في قصة مشرف ولادة مع للتاجر المسوفي، وقصة قاسم مع زوجها السلطان منسا سليمان، حجتين بالفتي الدلالة على مدى قدسية المسجد في الذهنية السودانية. كما أن عملهم على دفن أمواتهم في رحابها، يترجم بصورة جلية هذه الحالة^(٢٨).

وحيثما امتلا مكان ما بالفقهاء والعلماء وأهل الصلاح، يكتسب حرمة وقدسية لا تقل عن الهالة التي يحيط بها السودانيون أماكن الصلاة. وقد تخلق هذه الوضعية مشاكل عويصة للسلطة الحاكمة، بحيث تمنعها من التصرف حتى ولو كان هدفها فرض النظام ورعاية حقوق الناس، فبالأحرى التسلط على رقاب الرعية.

يقول صاحب تاريخ الفتاش: «وهي أي تنبكت يومئذ (القرن ١٠هـ). ليس فيها حكم إلا حكم متولي الشرع ولا سلطان فيها والقاضي هو السلطان ويده الحل والربط وحده ومثلها في أيام سلطنة مل جعب وليس لأحد حكم فيها إلا قاضيه ومن دخله كان آمناً من ضيم السلطان وجوره ومن قتل ولد السلطان لا يسأله السلطان بدمه يقال له بلد الله ومثلها أيضاً بلد يقال له كُنْجُورُ وكنجور بلد بارض كياك بلد قاضي تلك الأقاليم وعلمائها لا يدخلها جندي ولا يسكنها أحد من الظلمة»^(٢٩).

يتبين لنا من خلال النص أن مكانة الفقهاء والقضاة كانت محل تقدير وإجلال عظيمين من طرف المجتمع السوداني حكاماً ورعية، سواء في عهد مالي أو سنغاي. وبالنظر إلى مكانتهم الرفيعة هاته، كان سلاطين مالي - وسنغاي فيما بعد - يعملون جاهدين على استقطابهم والتودد لهم، وتشكيل بطانتهم منهم^(٣٠).

ويذكر صاحب تاريخ الفتاش، أنه لم يكن في مملكة مالي من يتجرأ على مصافحة السلطان إلا القاضي. ومؤرخنا السوداني إذ ينيها لهذا الامتياز، فلأن التقاليد السودانية في المراسيم التشريعية عند الدخول على السلطان، تفرض على الرعايا مهما بلغت مرتبتهم أن يرفعوا التراب على رأسهم تادباً مع

(٢٨) «هفتة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٨. «تاريخ السودان»، ص ٥٩.

(٢٩) «تاريخ الفتاش»، ص ١٧٩ - ١٨٠. ومدينة جعب أو Dia (ديا) حسب الترجمة الفرنسية، قتل عاصمة إقليم ماسنة. وقد هربت المدينة تطوراً مجارياً ملحوظاً - خاصة بعد تأسيس مدينة ولادة في مطلع القرن (١٧ هـ / ١٣م) - بسبب وقوعها في الطريق الرابط بين عاصمة مالي ومدينتي ولادة وتنبكت. وبالنظر إلى احتكار التجار المسلمون الراج التجاري على هذا المحور، تطور الإسلام بشكل مثير في المنطقة. وهذا ما يؤكد النص الذي بين أيدينا ويدعمه كلام ابن بطوطة وعبد الرحمن السعدي في إشارتهما للحالة الدينية في زاغة وجني قبل القرن (٨ هـ / ١٤م). ومعلوم أن كلا المدينتين بالاضافة إلى كنجور توجد بالقرب من جعب (ديا) أنظر:

Guop. J, Histoire de l' Islamisation... p. 98 - 102.

(٣٠) العمري، الباب ١٠: ص ٥٩ - ٦٠. ابن بطوطة، ج ٢ ص ٧٨٢ - ٧٨٨. ليون الإفريقي ج ١، ص ٨٧.

في الإطار نفسه، يخبرنا ابن بطوطة أن دار الخطيب كانت تحظى بحرمته تضاوي حرمة المسجد، لذلك كان أهل مالي يستجرون بها حينما يعتذر عليهم الدخول إلى المسجد (٣٢).

مواظبتهم على الصلوات وضرهم أولادهم عليها، عنايتهم بحفظ القرآن والتشدد في ذلك، تشوقهم المستمر لاداء فريضة الحج، اعتناؤهم الكبير بشهر رمضان وليلة المولد النبوي، التعلق بأل البيت وتقديرهم العظيم للمساجد والعلماء والفقهاء، أخيراً وليس آخراً - وكما رأينا في الفصل المتقدم - اجتهد حكام مالي منذ بداية أمرهم في اعتماد الإسلام كقاعدة أساسية لوجهاتهم السياسية.

تلکم شكلت أهم المظاهر التي حاول من خلالها السودانيون على عهد مالي، التعبير عن مدى استيعابهم وتشبعهم بالتعاليم الإسلامية. وهذه المظاهر في مجملها، تعكس التأثير العميق الذي تركته العقيدة الإسلامية في نفوس السودانيين. ولم يقف بهم الأمر عند تلك الحدود التي أثبتنا على رسمها، بل دفعتهم غيرتهم على العقيدة الإسلامية وتحمسهم لها، إلى إعلان الجهاد في وجه من جاورهم من القبائل السودانية الوثنية. وذلك على الرغم من أن أهل مالي كانوا بالنسبة إلى من جاورهم من أم السودان المتوغلين في الجنوب «كالشامة البيضاء في البقرة السوداء» (٣٣).

وخلاصة القول، فقد كانت التربة السودانية أكثر خصوبة في التفاعل مع العقيدة الإسلامية وأكثر تجامهاً معها. على هذا المستوى، ربما يكون السودانيون قد فاقوا غيرهم من المسلمين في بقية الأقطار الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الصعوبات والمراقيل الجمة التي اعترضت مسيرة الإسلام في بلاد السودان (٣٤). وتدعونا هذه الخلاصة للتساؤل عما إذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد لاقت التوفيق نفسه والنجاح بالمنطقة.

(٣١) «تاريخ الفتن»، ص ٣٥. ولقد عند ابن بطوطة وصفاً دقيقاً لهذا التقليد السوداني، سوف نعرض له في آخر هذا الفصل.
(٣٢) يقول ابن بطوطة: «وعادتهم أن يستجبروا هنالك بالمسجد، فإن لم يتمكن لبيدار الخطيب». «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٩. وعن قضية الاستحرام والاستشفاع بالعلماء والفقهاء وأهل الصلاة، وأهمية دور هذه الفئات في المجتمع السوداني على عهد سنغاي. انظر، «تاريخ الفتن»، ص ١١، ٦٠. «تاريخ السودان»، ص ٨٢ - ٨٥، ٩٧، ٩٩، ١١٥، ١٢٠ - ١٢١.
(٣٣) العمري، ب ١٠، ص ٦٨، ٧٥.
(٣٤) سنتناول هذه المسألة بالدرس والتحليل في خاتمة البحث.

٢. وضعية الثقافة الإسلامية ببلاد السودان على عهد مالي.

لقد اتضح لنا مما تقدم ان عدداً غير قليل من المدن السودانية كانت يتوفر فيها مسجد أو أكثر. وحسب المادة الإخبارية المتوفرة لدينا، فقد كان المسجد بجانب الكتاب (المسجد) . يمثلان أهم البنايات الهيكلية للموهلة لنشر الثقافة الإسلامية ببلاد السودان (٣٥).

ففي المراحل الأولى من التعليم، كان السودانيون يرتادون الكتاتيب لحفظ القرآن، وكانت الطريقة المتبعة في تعليم الصبيان مشابهة إلى حد ما للأسلوب المتبع في المغرب. ذلك أن الأطفال عند التحاقهم بالكتاب يبدأون في تهجي وترديد الآيات القرآنية وراء المعلم، وحينما يأنس الطفل في نفسه القدرة على الكتابة، يأخذ في تدوين الآيات على الألواح الخشبية، ويستمر في الحفظ تحت مراقبة المعلم إلى أن يختم القرآن الكريم كتابة وحفظاً. وفي خلال هذه المرحلة، يكون الطفل في معاناته مع الكتابة قد استوعب قسماً مهماً من قواعد اللغة والنحو. وعند الانتهاء من هذه المرحلة، يقام حفل بشان الطفل الذي ختم القرآن (٣٦).

ويظهر أن المعلم الذي يسهر على تسيير الكتاب ورعاية الصبيان أو الشباب الراغبين في حفظ القرآن، يكون في غالب الأحوال من الطلبة المتوسطي الثقافة مثل علي الزودي المراكشي وابن شيخ اللبن، اللذين لقبهما ابن بطوطة في نيناي عاصمة مالي (٣٧).

وكان المعلم يعقد اتفاقاً مع أهل القرية أو المدينة مصطلح على تسميته - كما هو الشأن في بعض نواحي المغرب - «المُشارطة»، يحصل بموجبيه من أسر الأطفال على مبلغ جوار كل أسبوع، فضلاً عن الهدايا التي يأخذها بمناسبة ختم الطفل للقرآن الكريم أو في غير ذلك من المناسبات الدينية (٣٨).

يمثل هذا النموذج التعليمي في المرحلة الأولى، حالة نموذجية يصعب أن نصادفها في القرى، بل إنه

(٣٥) بلاد السودان لم تعرف نظام المدارس أو الزوايا كما هو الشأن مثلاً بالنسبة للمغرب العربي. يقول ابن الأثير في معرض كلامه عن مملكة مالي: «ولهم مساجد كثيرة وأئمة، وأساتذة يدرسون في المساجد لعلم وجرة الفارس». انظر: «وصف إفريقيا» ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥. وتآمر مع ملاحظات وتأملات محمد القبلي عن قضية المدارس المرينية: محمد القبلي، «مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الأوسط»، ص ٦٦ - ٦٧.

(٣٦) «تاريخ الفتن» ص ١٨٠. والحاجي للفناري ج ١، ص ٣٨٣. وإذا كانت المعطيات التي سجلناها تتعلق بمدينة تمبكت، ويرجع البعض منها إلى القرن ٩ هـ والبعض الآخر إلى القرن الموالي، فإن إشارة ابن بطوطة لقرني القرآن في عاصمة مالي وغيرها، تدعونا لتبني المعطيات نفسها خلال القرن الثامن الهجري.

(٣٧) «تحفة النظائر» ج ٢، ص ٧٨٦، ٧٨٩.

(٣٨) «الحاجي للفناري» ج ١، ص ٣٨٢ - ٣٨٣. «تاريخ الفتن» ص ١٨٠. «العرب» ج ٧، ص ١٠٣٨.

حتى في المراكز الحضرية الهامة - مثل نياني العاصمة -، فإننا لا نميل إلى القول إن الأسر السودانية كانت تلجأ وتصر على دفع أطفالها للكتاتيب: فقد يحدث أن يصل السوداني مبلغ الشباب فيأخذ آنئذ في حفظ القرآن. مما يعني أن قلة من الأطفال يرتادون الكتاتيب^(٣٩).

على أن لا يظن بهذا الرأي أننا ننقض ما سبق أن أكدته ابن بطوطة من حرص السودانيين على حفظ القرآن وحث أولادهم على ذلك. إن المجتمع السوداني آنذاك كان حريصاً على ما يمكنه من أداء الشعائر الإسلامية، وكان الكتاب يمثل بالنسبة إليه وسيلة لتحقيق هذا الهدف ليس إلا.

أما الوجه الثاني، أي الكتاب كأداة ووسيلة ثقافية، وغاية لتهيئة الطفل للدخول في فضاءات الثقافة الإسلامية، فقد كان جانباً مهمشاً ومغيباً أو غير مفكر فيه في حياة الإنسان السوداني المسلم. ونميل إلى الاعتقاد أن الطفل بمجرد أن يحفظ بعض الآيات القرآنية، ويصبح قادراً على أداء الصلوات الخمس بطريقة سليمة، يغادر الكتاب برغبة منه أو بإيعاز من والديه لأسباب مختلفة، وذلك حتى قبل أن يختتم القرآن. لقد بلغ طفلنا الغاية المرجوة، فلماذا يتابع دراسته خاصة إذا كان قد التحق بالكتاب في سن متأخرة!

إن المشكل هنا، لا يكمن في موقف مبذئي للسودانيين تجاه الكتاب أو الثقافة الإسلامية مثلما يمكن أن يعتقد، وإنما تعود أسباب هذه الحالة لظروف خاصة سوف نعرض لها في محلها. وإحدى النتائج المباشرة لهذا المشكل، أن عدداً قليلاً من السودانيين يترسمون متابعة دراستهم بعد تخرجهم من الكتاب.

بعد حفظ القرآن وتعلم مبادئ اللغة العربية، ينتقل الشاب السوداني إلى المرحلة الثانية من التحصيل. وخلالها يتعلم على يد فقهاء مغاربة وسودانيين، وذلك في رحاب المساجد أو في منزل الفقيه أحياناً^(٤٠).

ونجد عند عبد الرحمن السعدي في معرض ترجمته للفقيه الجليل مورنغ كنكي، وصفاً أصيلاً عن أوقات الدراسة بمدينة جنّي أواسط القرن التاسع الهجري. يقول مؤرخ تنبكت: «كان [مورنغ كنكي] فقيهاً عالماً صالحاً عابداً جليل القدر فأسرع إليه الطلبة لاقتباس فوائده وفي نصف الليل يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم إلى الإقامة للصباح ثم يعودون إليه بعد الصلاة إلى الزوال وفيها يرجع لداره ثم بعد صلاة الظهر كذلك إلى صلاة العصر هكذا عاداته مع

(٣٩) انظر قصة الشاب السوداني الذي صادفه ابن بطوطة في إحدى جولاته بالعاصمة نياني ووجدته مقبداً، فتعجب من أمره، وقيل لرحلاتنا: «إنما قيد حتى يحفظ القرآن». والجدير بالانتباه إليه في القصة، أنه بالإضافة إلى مسألة السن، كان ذلك الشاب السوداني حسبما يبدو من «ثيابه الفاخرة»، ينتمي لفئة اجتماعية متميزة من الناحية المادية. انظر «حفرة النظارة» ج ٢ ص ٧٩٠.

(٤٠) «تاريخ السودان»، ص ٤٥.

الطلبة»^(٤١).

يبدو جلياً أن للطلبة السودانيين إقبالاً كبيراً على تحصيل العلم. والجدير بالانتباه هنا، أننا في منطقة (جنّي)، تعد من أعمق المواقع الجغرافية التي وصل إليها الإسلام ببلاد السودان.

ولقد يظن أن مضمون ترجمة الفقيه مورونغ كنكي لا يمكن سحبه على الحالة الثقافية لمدينة جنّي خلال القرن الثامن الهجري. غير أن الشهادات المصدرة الموازية لا تغري بمثل هذا الظن. فقد رأينا سابقاً كيف أن ملك جنّي (السلطان كنبر). في نهاية القرن السادس الهجري، عندما أراد اعتناق الإسلام أمر بحشر جميع «العلماء» الذين كانوا بأرض المدينة فتحصل لديه منهم أربعة آلاف ومائتان^(٤٢).

حقاً إن عبد الرحمن السعدي قد بالغ في تقدير عددهم، بيد أنه في المقابل، يقرّبنا من الحالة العامة للنشاط الثقافي الذي كانت تعرفه المنطقة، وساعدنا على تمثيل مدى أهمية ذلك النشاط.

ولدينا إشارة أخرى، أوردها ابن بطوطة، تتعلق بالحالة الدينية والثقافية لبلدة زاغة القريبة من جنّي. يقول رحالتنا: «وأهل زاغة قداماء في الإسلام، لهم ديانة وطلب للعلم»^(٤٣).

وإذا صح اعتقاد الباحثين القائل بأن بلدة زاغة أقدم بناءً من جنّي، فيمكننا القول إن الدور الذي لعبته الأولى إزاء الثانية على المستوى الثقافي، يشبه إلى حد كبير الدور الذي قامت به ولاته إزاء تنبكت. ومعلوم أن الأزدهار الثقافي لمدينة تنبكت خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). إنما أصله مدينة ولاته^(٤٤).

إن هذه المعطيات وغيرها، تدفعنا دفعاً إلى الاقتناع بأن مدينة جنّي قد شكلت العاصمة الثقافية لبلاد السودان على عهد مالي. على أن هذا القول، لا يقصي الأهمية الثقافية البالغة التي اكتسبتها مدينة ولاته

(٤١) «تاريخ السودان»، ص ١٦. واستمرار الدراسة حتى وقت متأخر من الليل شيء يمكن تلخيصه على اعتبار شدة الحرارة في النهار، وليس السبب كان من عادة السودانيين أن يسهروا كثيراً على ضوء القمر سواء للدراسة أو المسامرة. انظر: «وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٧. «تاريخ الفتاح»، ص ١٠٨، ١١٥. «تاريخ السودان»، ص ٩٣، ٩٥.

(٤٢) جاء في النص (ص ١٦)، ٤٢٠٠ عالم. ودون أن تشغل أنفسنا بالمعاني أو المعنى الذي يقصده عبد الرحمن السعدي من استحصاله لمصطلح «عالم»، نفيه أن أصحاب تراجم المالكية السودانيين - شأن المقاربة - كثيراً ما يفتقرون على مترجميهم الأوصاف الجليّة دون حساب ويتعاشون التبرج. انظر كنسودج ترجمة أبو حنيس عمر كما أوردها عبد الرحمن السعدي، «تاريخ السودان»، ص ٣٤.

(٤٣) «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٧٩.

(٤٤) «تاريخ السودان»، ص ٢١. والسائد لدى الباحثين حالياً أن مملكة ولاته (بيرو) تأسست حوالي عام ١٢٢٤م، حيث هاجر إلى المنطقة عدد من الأسر السودانية المسلمة واستقروا بها، وذلك على إثر استيلاء الصووس على غانة عام ١٢٠٣م. انظر:

Mauny R., "Tableau Géographique"..., p. 70, 384.

خلال الفترة نفسها. بل إننا نستبعد أن تكون جني قد فاقت ولادة سواء على المستوى الشفافي أو التجاري^(٤٥).

ويقوم رأينا في هذه القضية على أساس أن الحياة الثقافية في منطقة جني اتخذت طابعاً سودانياً محضاً، بينما كانت مدينة ولادة - مع تيميتها السياسية لمالي - مدينة بربرية، حيث كان «أكثر السكان بها من مسوفة»^(٤٦).

وبما يلتفت النظر بهذا الصدد، أن كوكو وتنبكت كانتا أسبق إلى اعتناق الإسلام من جني، ومع ذلك لم تتطور بهما الثقافة الإسلامية يمثل هذا المستوى المثير الذي نلاحظه في جني خلال القرن الثامن الهجري. ومن أشهر الأسر العلمية في بلاد السودان، التي أنجبتها مدينة جني، أسرة بغيغ^(٤٧).

لقد جاء في ترجمة الفقيه مورغ كنكي، أنه كان «يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم». والذي يقصد إزاء ذلك بالعلم هو العلم الديني من عربية وفقه وما إليها من علوم الحديث والقرآن^(٤٨). لكن ماذا كان يدرس بالضبط في حلقات العلم السودانية؟ وما هي المؤلفات أو المصنفات المتداولة بين الفقهاء والطلبة السودانيين؟ وكيف كانت طريقة التدريس؟

إنها أسئلة مغرية، غير أن المادة الإخبارية لا تسعنا بشيء بصدها. ولا يمكن للدارس مواجهة هذا المشكل إلا بالاعتماد على ما تفصح عنه الشهادات المصدرة المتعلقة بالقرن العاشر الهجري، إذ يمكنه انطلاقاً منها تخمين بعض المواد المدرسية وتنوعها وحجم المصنفات الرائجة في بلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وقد سلك هذا النهج الأب يوسف كيوك، وانتهى إلى القول إنه فضلاً عن دراسة وتفسير القرآن الكريم، كانت مؤلفات الحديث خاصة «صحيح البخاري ومسلم» منتشرة في بلاد السودان ورائجة في حلقات العلم. أما مؤلفات الفقه المالكي التي عرفت ذيوماً وشيوماً بين الفقهاء والطلبة السودانيين، فتتمثل أساساً في «الشفاء» للقاضي عياض بن موسى (ت ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م). و «الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني

(٤٥) لا نعرف شيئاً من النشاط الشفافي لمدينة ولادة في عهد مالي. غير أن المصادر تؤكد لنا أن المدينة كانت تعرف ازدهاراً كبيراً خلال القرنين (٧ و ٨ هـ / ١٣ - ١٤ م)، سواء من الناحية الثقافية أو الاقتصادية. انظر تحفة النظار، ج ٢، ص. ٧٧٦ - ٧٧٧. «تاريخ السودان» ص. ٢١.

(٤٦) «تحفة النظار» ج ٢، ص ٧٧٧.

(٤٧) «تاريخ السودان»، ص ٢٩، ٤٣ - ٤٧، ٢١٩، ٢٣٩، ٢٤٦، ٣٠٨، ٣٢٢.

(٤٨) الحسن الشاذلي، «أدب الرحلة بالمغرب»، ج ١، ص ٣١، ٣٣. ويقول أستاذنا محمد حجي: «ليست هيئة الدين وعلمه عند جميع الأمم يهدح فيما قبل العصر الحديث». انظر: «الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين»، ج ١، ص ٦٢.

(ت ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م). و«المدونة» للإمام سحنون عبد السلام بن سعيد (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م). و«مختصر خليل» لخليل بن إسحاق المصري (ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م)^(٤٩).

ويذكر ابن بطوطة أنه رأى عند الحاج فريما سليمان أمير البلدة التي نسي اسمها، كتاب «الدهش في اغراض» للمحدث الاصولي الإمام أبي الفرج عبدالرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي البغدادى المتوفي عام (٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م)^(٥٠).

حقاً يمكننا متابعة سلسلة تخميناتنا لرصد عدد آخر من المؤلفات مثل الفية ابن مالك في النحو (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م). لكننا لم نرفأدة كبيرة في اتباع هذا النهج - المعتمد في كليته على التخمين - لأنه وإن كان سيساعدنا في امتلاك تصور تقريبي عن المؤلفات الرائجة ببلاد السودان، فإنه لا يعمق وعينا بوضعية الثقافة الإسلامية بالمنطقة^(٥١).

وحتى لو انتهت تخميناتنا إلى أن جل المصنفات المتداولة في بلاد المغرب ومصر كانت رائجة في بلاد مالي، هل المسألة تحمل في تضاعفها دلالة تاريخية عميقة أم أنها لا تكتسي أهمية بالغة؟

للإجابة عن هذا التساؤل، يجدر بنا أن نتوقف عند مؤشرين اثنين، سيساعداننا في تلمس الأبعاد التاريخية للقضية الثقافية في بلاد السودان على عهد مالي، وذلك دون أن نورط أنفسنا كثيراً في فضاءات الاحتمالات والتخمينات.

وسنطلق من التساؤلين التاليين:

- ما هي كثافة العلماء والفقهاء السودانيين في بلاد مالي؟

- هل كانت هنالك عوائق ظاهرة تحول دون إمكانية متابعة الفقهاء السودانيين للمستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر؟

إذا أخذنا بعين الاعتبار أسماء الأعلام الذين لقيهم ابن بطوطة في أثناء زيارته لإمبراطورية مالي، أو الذين أشار إليهم العمري وابن خلدون، يتبين لنا أن جل الفقهاء الذين كانوا يتولون منصب القضاء

(49) Cuog. J., "Histoire de l' Islamisation" ...,p. 125 - 126.

(٥٠) «محفلة النظارة»، ج ٢، ص ٧٩٦.

(٥١) لقد شهد العصر المرنى رواجاً كبيراً لكاتب المختصرات الفقهية حتى أن البعض ومنهم ابن خلدون اعتبر أو حد ذلك من عيوب الدولة، ولاستبعد أن يكون الكثير منها قد دخل بلاد السودان. انظر: «مقدمة العصر»، ص ١٠٢٨ - ١٠٢٩. عمر الجعدي، «محاضرات»...، ص ١٣٦، ١٨١. وما بعدها.

والإمامة أو المتفرغين للتدريس، هم من أصل مغربي أو من بلاد الصحراء. نذكر منهم:

– الفقيه المدرس يحيى وهو أخو قاضي ولادة محمد بن عبدالله بن يومر، وقد تعرف عليهما ابن بطوطة حينما توقف بولادة.

– الفقيه محمد الفيلاي إمام مسجد البيضان بمدينة كوكو، وهو ممن استضافوا رحالتنا في أثناء مروره على المدينة المذكورة.

– الفقيه المقرئ عبدالواحد، لقيه ابن بطوطة في عاصمة مالي.

– القاضي أبو العباس الدكالي، كان قاضياً بعاصمة مالي أيام السلطان منسا موسى، لم يتعرف عليه رحالتنا شخصياً، وإنما سمع عنه حكاية طريفة استملحها وأبى إلا أن يخبرنا بها^(٥٢).

– الشيخ الثقة أبو عثمان سعيد الدكالي، أقام بمملكة مالي مدة طويلة (٣٥ سنة). كان من بين مصادر العمري عن مالي، لكننا لا نعلم متى وأين التقيا، ويظهر من خلال اللقب الذي يمنحه العمري لسعيد الدكالي، أن هذا الأخير كان يشغل إحدى المخططات الدينية بعاصمة مالي^(٥٣).

– القاضي الثقة أبو عبدالله محمد بن وانسول، من أهل سجلماسة، دخل مدينة كوكو واستقر بها عدة سنوات، استعمله خلالها أهل المدينة في خطة القضاء. عاصر ابن خلدون وصادقه، وأمدّه بالكثير من المعلومات عن إمبراطورية مالي. ويغلب على الظن أن لقاءهما كان بالقاهرة في خلال العقد الأخير من القرن الثامن الهجري^(٥٤).

أما لائحة العلماء والفقهاء الذين أنجبهم بلاد السودان في عهد مالي، واعترفت المصادر بمنزلتهم العلمية فنجد منهم:

– كاتب موسى، أرسله السلطان منسا موسى إلى فاس للأخذ عن فقهاائها فعاد شحلة من العلم وتقلد منصب القضاء بتيكت^(٥٥).

(٥٢) هناك شخصيات أخرى أشار إليها ابن بطوطة لكننا لا نعلم طبيعة وظيفتهم في مدن مالي، منهم: محمد بن اللقبه الجزولي، وألحاج محمد الوجدي التازي، ومحمد بن عمر. وعن مجموع هؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم ابن بطوطة – وهم من أهل القرن الثامن الهجري – ينظر الصفحات التالية من «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٧٦، ٧٨٠ – ٧٨١، ٧٩٢، ٧٩٧.

(٥٣) إذا علمنا أن العمري قد سجن عام ٧٣٩هـ، ثم توجه إلى دمشق حيث توفي هناك عام ٧٤٩هـ، فيمكننا القول على سبيل الترجيح إن لقاءهما كان في القاهرة قبل عام ٧٣٩هـ. وبالنسبة للأخبار التي نسبها العمري للدكالي عن مالي ينظر الباب ١٠، ص ٦٠ – ٦٤.

(٥٤) «العبرة»، ج ٦، ص ٤١٧.

(٥٥) «تاريخ السودان»، ص ٥٧.

- الفقيه عبدالرحمن، وهو من السودان، كان قاضياً في بنياني العاصمة أيام السلطان منسا سليمان،
لقبه ابن بطوطة وأثنى عليه كثيراً^(٥٦).

- الشيخ عثمان، «فقيه أهل غانية [غانة] وكبيرهم علماً وديناً»، شَرِّق برسم الحج، وأثناء مروره
بالقاهرة عام (٧٩٩ هـ / ١٣٩٧ م) تعرف عليه ابن خلدون واستخبره عن ملوك مالي^(٥٧).

- الفقيه الحاج، تولى القضاء بتبكت في أواسط القرن التاسع الهجري، وهو أول من خدم العلم من
اجداد العلامة أحمد بابا التنبكتي.

ويضيف عبدالرحمن السعدي أنه كان «أول من أمر الناس بقراءة نصف حزب من القرآن للتعالم في
جامع سنكري بعد صلاة العصر وبعد صلاة العشاء»^(٥٨).

- الفقيه مورنغ كنكي دخل جنبي في أواسط القرن التاسع الهجري، كان فقيهاً علماً صالحاً عابداً جليل
القدر، فاسرّع إليه الطلبة لاقتباس فوائده. وقد أشرنا إليه آنفاً في النص الذي يتحدث عن أوقات الدراسة
بجنبي.

- الفقيه القاضي محمد الكابري، توطن تبكت وتوفي بها، عاصر الفقيه عبدالرحمن التميمي الذي
جلبه السلطان منسا موسى من الحجاز^(٥٩).

- العالم عبدالعزيز التكروري، رحل إلى الشرق ودخل مصر في منتصف القرن التاسع الهجري. ترجم
له أحمد بابا التنبكتي في (نيل الابتهاج) ترجمة قصيرة جداً، سناتي على استغلالها وشيكاً.

لا شك أن إمبراطورية مالي كانت تحفل بعدد آخر من العلماء والفقهاء السودانيين غير الذين أتيننا على
ذكر أسمائهم، لكن المصادر أهملتهم ولم تعرف بهم. ويكفي للتدليل على هذه الحالة، أن الفقيه
عبدالرحمن التميمي حينما دخل تبكت عام (٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م)، أدركها حافلة بالفقهاء
السودانيين^(٦٠).

(٥٦) «تحفة النظائر»، ج ٢، ص ٧٨١.

(٥٧) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٣.

(٥٨) «تاريخ السودان»، ص ٢٧ - ٢٨.

(٥٩) م، ص ٤٧. واللافت للنظر أن عبد الرحمن السعدي كان معظماً في عهد كاتب موسى ومحمد الكابري. ذلك إنه في
الوقت الذي يؤكد فيه أنهما معاصران للفقيه عبد الرحمن التميمي الذي توطن تبكت عام ٧٢٥ هـ، في الوقت نفسه يؤكد لنا أن

كاتب موسى ومحمد الكابري قد أدركا منتصف القرن التاسع الهجري، مما يعني أن كلا منهما عاش زهاء قرن ونصف وربما أكثر

(٦٠) «تاريخ السودان»، ص ٥٩.

مهما يكن من أمر الإشكالية التي تطرحها المصادر بهذا الشأن، فإن القناعة أو الخلاصة التي نخرج بها، هي أن عدد العلماء والفقهاء السودانيين في عهد مالي، كان قليلاً بل قليلاً جداً. وإذا ما حصل أن برز اسم بلغ درجة عالية من التكوين في الثقافة الإسلامية، وشد إليه الأنظار مثل الفقيه القاضي الحاج أو العالم عبد العزيز التكروري، فإن المسألة لا تعدو أن تكون حالة شاذة غير قابلة للتعميم. مما يعني أن بلاد السودان على عهد مالي، كانت ما تزال تعيش مرحلة الاستيعاب والتكوين. ولعل أبلغ تعبير عن هذه الحالة هو أن جل قضاة الإمبراطورية كانوا غير سودانيين^(٦١).

نأتي الآن للسؤال الثاني المتعلق بالإمكانات المتاحة أمام الفقهاء السودانيين لمتابعة المستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر.

لقد درج الدارسون على الاستشهاد بالمقولة المشهورة لليون الإفريقي، للتدليل على أهمية رواج سوق الكتاب العربي في بلاد السودان عند مطلع القرن العاشر الهجري^(٦٢). ولا يخامرنا شك في أن الفقهاء السودانيين خلال القرن الثامن الهجري، كان لديهم - كذلك - رغبة جامحة لاقتناء الكتب^(٦٣). ولنا في ترجمة أحمد بن محمد البسيلي وعبد العزيز التكروري، حجتان بالغتا الدلالة بهذا الشأن.

نجد في ترجمة الأول قصة مفادها أن الفقيه البسيلي ألف تقييداً جليلاً في التفسير، «قيدته عن ابن عرفة فيه زوائد ونكت». وحدث أن طالبه به أحد الأمراء المحفصيين، غير أن الفقيه المذكور امتنع عن تسليمه إياه. وبعد وفاة البسيلي، «بيع التقييد في تركته فسافر به مشتريه إلى بلاد السودان فبقي أهل تونس لا شعور لهم به فلذلك كان أصل نسخته من نسخة السودان ومن هناك انتشر»^(٦٤).

إن هذه الواقعة التي حدثت في نهاية القرن الثامن الهجري، تدلنا بما لا شك فيه على تهاافت الفقهاء السودانيين منذ ذلك التاريخ لاقتناء المصنفات الدينية الحديثة التأليف. كما تبرهن على الإمكانيات والآفاق الواسعة، المتاحة أمام السودانيين للاطلاع على المستجدات في الساحة الثقافية ببلاد المغرب في ظرف قياسي جداً. أخيراً، تطلعنا وقائع القصة على ظاهرة فريدة وشاذة في تاريخ العلاقات الثقافية بين بلاد المغرب وبلاد السودان، ذلك أن التصنيف قد يبدأ انتشاره من الجنوب إلى الشمال، وليس العكس كما جرت العادة.

(٦١) وطما ما نأكد لنا من خلال ثلاثي القرن الثامن: العمري، وابن بطوطة، وابن خلدون.

(٦٢) يقول ليجن الإفريقي: «وتابع أيضاً [بنيكتا] مسطوطات كثيرة تأتي من بلاد البر، وتدر أرباعاً تفوق أرباع سائر البعثات». «وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٧.

(٦٣) ينبغي أن لا يهتز عن البال أن أوج ازدهار التجارة الصحراوية، إنما تحقق قبل القرن التاسع الهجري.

(٦٤) «نيل الأبحاج»، ص ٧٧.

وتسير المنعيات التي تتضمنها ترجمة عبد العزيز التكروري في الاتجاه نفسه. حيث جاء في الترجمة 'شي عقدها له العلامة أحمد بابا التنبكتي: «(وهو) من رحل للشرق في زمن أبي القاسم التويري في أواسط المائة التاسعة وكان عالماً ويقال إنه عزى لأهل مصر جميع مسائل مختصر خليل لأصولها إلا نحو ثلاثة» (١٦٥).

والمعطى الهام الذي سقنا من أجله هذه الترجمة، يتمثل في كون «مختصر خليل»، كان شائعاً بين أواسط الفقهاء السودانيين، وذلك منذ العقود الأولى من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي). والمثير في المسألة، هو أن ذلك التصنيف الفقهي قد انتشر في المغرب المريني خلال الفترة نفسها تقريباً. فقد جاء في «الروض المتهون» أن محمد بن عمر بن الفتوح التلمساني، هو أول من أدخل وأشاع «مختصر خليل» بالمغرب، وكان ذلك إبان دخوله لمدينة فاس عام (٨٠٥هـ / ١٤٠٣م). ومعلوم أن خليل بن إسحاق المصري صاحب المختصر الفقهي توفي عام (٧٧٦هـ / ١٣٧٤م) (١٦٦).

يتبين لنا إذن من خلال ترجمة البسيلي والتكروري، أن ليس هناك ما يعوق انتشار المؤلفات في بلاد السودان انطلاقاً من المراكز الثقافية ببلاد المغرب ومصر. وكان يكفي أن يعبر الفقهاء أو الطلبة السودانيون عن رغبتهم في الحصول على ما يختارونه من المصنفات، لكي يتوصلوا لما يريدونه، ودون كبير تأخير.

وإذن، فالمشكل المطروح لا يتمثل في الصعوبات التي تواجه الباحث، وتحول دون إحاطته بطرق التعليم والمواد المدرسة ولائحة المؤلفات المتداولة في حلقات الدرس السودانية قبل منتصف القرن التاسع الهجري. ذلك أن هذه المسألة كما اتضح لنا، ثانوية ولا نكتسي أهمية تاريخية بالغة.

ونرى أن القضية الأساسية التي تفرض نفسها في مثل هذه الظروف، تكمن في مواجهة وتفسير التنائية التي تطرحها المصادر: إذ في الوقت الذي نجد فيها نصصاً عن إمكانية متابعة أهل مالي لآخر المستجدات الثقافية المطروحة في بلاد المغرب ومصر، نطلعنا على ضعف فظيع فيما يخص البنيات الهيكلية الثقافية وعدد الفقهاء والعلماء السودانيين.

نترك هذه الإشكالية جانباً على أن نعود إليها في آخر هذه الدراسة، ونتابع استنتاجنا للمصادر.

كما قلنا فقد كان عدد الفقهاء والعلماء السودانيين قليلاً جداً. وكان حكام مالي المتطلعون لإعطاء دولتهم طابعاً إسلامياً، واعين بهذا المشكل، الشيء الذي يفسر اجتهداهم في جلب عدد آخر من البلاد

(١٦٥) م. ص. ص ١٨٢.

(١٦٦) ابن عازي، «الروض المتهون في أخبار مكناسة الزين» ص ٥٨ - ٥٩. «نيل الإبتهاج» ص ١١٢، ٢٩٦.

الإسلامية، بهدف الاستعانة بهم في تسيير دواليب الحكم، خاصة في خطة القضاء، والاستفادة من علمهم في تكوين الناشئة والطلبة السودانيّين^(٦٧).

يقول العمري عن السلطان منسا موسى: «وجلب إلى بلاده الفقهاء من مذهب مالك رضي الله عنه»^(٦٨). واستغل السلطان نفسه إقامته في القاهرة في أثناء حجه، فاشترى مجموعة من «كتب فقه المالكية»^(٦٩). وينبئ لنا من خلال وصف ابن بطوطة لأحوال نياني العاصمة، أن بلاط السلطان منسا سليمان كان يجمع بالفقهاء خاصة منهم المغاربة^(٧٠).

أكثر من ذلك، يظهر أن حكام مالي كانوا يسهرون على إيفاد الطلبة السودانيّين للمراكز الثقافية ببلاد المغرب، وذلك على نفقتهم الخاصة. كما أنهم كانوا يحرصون على توثيق صلاتهم بفقهاء المالكية في البلاد الإسلامية. وفي هذا السياق تم لقاء في القاهرة بين السلطان منسا موسى والقاضي شرف الدين أبو الروح عيسى الزواوي^(٧١). ويذكر العلامة أحمد بابا التنبكتي، أن القاضي محمد بن أحمد بن ثعلب المصري المعروف بابن كشتغدي، الذي كان يدرس بالمدرسة المالكية بالقاهرة، ألف شرحاً مختصراً أبي الحسن الطليطلي يطلب من السلطان منسا موسى^(٧٢).

بموازاة مع هذا الاهتمام على المستوى الرسمي، أبدى عدد من الفقهاء والطلبة السودانيّين رغبة ملحّة لتعميق معرفتهم بالثقافة الإسلامية، فكانوا يشدون الرحال إلى فاس للأخذ عن فقهاء القرويين، بهدف تحقيق تكوين ديني وثقافي معتبرين.

(٦٧) لقد اعتقد يوسف كيوك ومن أخذ عنه، أن توفر مدينة ولالة بجانب نياني العاصمة على خطة القضاء، يعتبر وبمثل حالة استثنائية في إمبراطورية مالي خلال القرن (٨ هـ / ١٤ م). ويظهر أنهم لم يلتفتوا إلى لائحة مصادر العمري وابن خلدون، والإشارات الضمنية الواردة عند ابن بطوطة ومزني تنبكت. وكل هذه الشهادات كما رأينا، تؤكد أن غانة المدينة، وكوكو، وجعب (ديا)، كانت هي الأخرى مغلفة على خطة القضاء. ويمكننا أن نضيف مدينة تنبكت التي كانت حافلة بالعلماء منذ عهد السلطان منسا موسى، ولا يعقل أن لا يوجد بينهم فقيه واحد أهلاً لتقلد منصب القضاء؛ انظر:

- Cuoq J., "Histoire de l' Islamisation"... p. 192.

(٦٨) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٦٠.

(٦٩) للمريزي، «الذهب المبولوك»، ص ١١٤.

(٧٠) «تحفة النظائر»، ج ٢، ص ٧٨١ وما بعدها.

(٧١) المصادر لا تخبرنا ببقاء الرجلين، وإنما نستخلص ذلك من خلال أحد روايات العمري. مفادها أن الزواوي لقي السلطان وتحدث معه «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٤. والزواوي من أهل بجاية بالمغرب الأوسط، دخل مصر وتولى خطة القضاء بالقاهرة، ثم تغلى عن ذلك وأقبل على التدريس بزيارة المالكية بالجامع الأزهر. كان مولده عام ٦٦٤ هـ وتوفي بالقاهرة عام ٧٤٢ هـ. انظر: ترجمته في «الديباج المذهب»، ص ١٨٢ - ١٨٤.

(٧٢) «ديباج المذهب»، ص ٢٣٧. وأبو الحسن الطليطلي هو محمد بن عبد الله بن عيشون (ت ٣٤١ هـ / ٩٥٢ م) صاحب المختصر المشهور للمدونة، انظر ترجمته في المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

ويستفاد من الشهادات المصدرة المتأخرة (القرن ١٠ - ١١ هـ). أن المراكز الثقافية المغربية كانت أكثر استقطاباً للطلبة السودانيين من غيرها في البلاد الإسلامية. ويمكن أن نجمل سبب هذه الحالة في كون بلاد السودان إنما دخلت دار الإسلام بفضل أهل المغرب. وبفضل أهل المغرب - كذلك -، تعرّف السودانيون على فضاءات الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما يفسر أخذهم - شأن المغاربة - بالمذهب السني المالكي. ويقول يوسف كيوك بهذا الصدد، إنه إذا كانت طريق التقوى والورع تنتهي بالسودانيين إلى مكة المكرمة، فإن طريق العلم كانت تنتهي بهم إلى فاس^(٧٣).

ورحلة السودانيين لطلب العلم ظاهرة عادية في العلاقات الثقافية بين إمبراطورية مالي وبلاد المغرب، على أن المصادر - خاصة كتب التراجم والحوليات التاريخية المغربية - وإن كانت تحملنا على الاعتقاد فيها من خلال المؤشرات التي تطرحها، فإنها لا ترجع لأي شخصية سودانية دخلت فاس أو غيرها من مدن المغرب قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وفي علمنا فإن الشخصيتين الوحيدتين اللتين أشارت إليهما المصادر هما: الأديب أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الكاظمي، كان من العناصر التي استقطبها البلاد الموحدية، وقد دخل يوماً على الخليفة يعقوب المنصور الموحدية فأنشده:

أزال حجابيه عنسي وعينسي

تراه من المهابة في حجاب

وقروينسي نفسنا له وإن كن

بعميت مهابة عند القترابي^(٧٤)

وقال عنه ياقوت الحموي في معرض كلامه عن كاظم: «وفي زماننا هذا شاعر بمراكش المغرب يقال له الكاظمي مشهود له بالإجادة ولم أسمع شيئاً من شعره ولا عرف اسمه»^(٧٥).

بيد أن هذه الشخصية كما يتضح من الاسم، تنتمي لمملكة كاظم المسلمة التي توجد في السودان

(73) "Histoire de l' Islamisation"..., p. 109.

(٧٤) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج ٧، ص ١٤ - ١٥. «الأعلام»، ج ١، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٧٥) «معجم البلدان»، ج ٤، ص ٤٣٧. وانظر، «سالك الأضرار»، ب ١٠، ص ٥٤.

الأوسط، وقد عاصرت إمبراطورية مالي^(٧٦).

أما الشخصية الثانية المعروفة لدينا، فقد أشرنا إليها سابقاً، ويتعلق الأمر بكاتب موسى، وهو من علماء السودان الذين رحلوا إلى فاس لتعلم العلم في دولة أهل ملي بأمر من السلطان العدل الحاج موسى^(٧٧).

هما يمكن من أمر تجاهل المصادر المغربية للشخصيات السودانية التي دخلت المغرب في عهد المرينيين، يبدو لنا أن الطلبة السودانيين المتحقين بالمراكز الثقافية المغربية إفاً، كانوا متواضعي الثقافة ولم يبرز منهم أحد أو يرتقي إلى منزلة فقهاء وعلماء للمغرب المريني، حتى يشدوا انتباه أصحاب كتب التراجم والحوليات. وفضلاً عن ذلك، نعتقد أن عدد الطلبة السودانيين المسافرين برسم الدراسة كان ضئيلاً وضعيفاً في عهد مالي^(٧٨).

ومع بداية القرن التاسع الهجري، أخذت ظاهرة رحلة العلم السودانية تعرف نمواً مطرداً ومتزايداً، ويتضح لنا ذلك من خلال بروز عدد من العائلات العلمية السودانية، نخص بالذكر منها عائلتي أقيت وبغيم، اللتين لم يجمعهما في بلاد السودان منذ النصف الثاني من القرن التاسع الهجري. وكان العديد من أعلام هاتين الأسرتين قد دخل المغرب للأخذ عن فقهاء، ومنهم من توفي ودفن بالمغرب^(٧٩).

وبما أن القاهرة كانت توجد في طريق الحجاج للسودانيين، فقد كان أهل مالي يستغلون فرصة مرورهم بها لحضور حلقات العلم بالجامع الأزهر. وبالنظر إلى أخذ السودانيين بالمذهب المالكي فقد كانوا يتصلون ويتلمذون على يد فقهاء المالكية بمصر دون غيرهم^(٨٠). ونستحضر هنا لقاءات السلطان منسا موسى

(٧٦) عن تاريخ ملكة كاتم المسئلة بنظر:

Cuoq J., "Histoire de l' Islamisation"..., Ch XV, p. 231.

- Lange D., "Progres de l' Islam et Changement politique Au KANEM du Xie Au XIIIe Siecle: Un essai d interpretation", J.A.H, XIX, 4 (1978), pp. 495 - 513.

(٧٧) «تاريخ السودان»، ٥٧. ونضيف لكاتب موسى، عبدالمعز التكريدي الذي دخل مصر.

(٧٨) لم يكن بإمكان السودانيين وهم بعد في طور التكوين أن يواكبوا المستوى الرابع الذي بلغته الثقافة الإسلامية في عهد المرينيين انظر: Bencheikroun M., "La vie intellectuelle Marocaine sous Les Mérinides et les watasides", Rabat, 1974, p. 29.

(٧٩) انظر التمهيد الذي قدم به محمد إبراهيم الكنائي تحقيق «فتح الشكيرة»، ص ١٠. ومحمد حجي، «الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين»، ج ١، ص ١٩٤ و ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٩.

Cuoq J., "Histoire"..., ch. XIV, p. 203.

(٨٠) بعد الحكم الفاطمي الشيعي عند الأيوبيين (٥٦٧ - ٦٤٨هـ) والمماليك (٦٤٨ - ٩٢٣هـ) إلى تدعيم وتقوية مكانة المذاهب السنية في مصر، وذلك بينائهما للمدارس. ومنفذ اندحر المذهب الشيعي وأصبح أهل مصر يأخذون بالمذاهب السنية الأربع: المذهب الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، وكان للمذهب الشافعي هو للسيطر، بينما كان قلة من أهل مصر وفقهاتها من يأخذ بالمذهب المالكي. وقد انتقد ابن خلدون مسألة اختلاف المذاهب في مصر. واعتبرها ظاهرة غير صحيحة بسبب ما تؤدي إليه من شغب واحتضام لحقوق الرعية. انظر، «حلمة الظل»، ج ١ ص ٦٠ - ٦١. «المصر»، ج ٧، ص ١٠٦٦ - ١٠٧٠.

وعبدالعزیز التکروري مع فقهاء المالکية بمصر. وقد ذهب بهم تشوفهم لتحصيل علوم الشريعة على مذهب مالک رضي الله عنه، أن أنشأوا مدرسة خاصة بهم في مصر وتحملوا جميع نفقاتها.

يقول المقرئی عن هذه المدرسة للمالکية التي حملت اسم منشعها: «وهي بخطط حمام الريش من مدينة مصر [القاهرة] كان الکام من طوائف التکرور لما وصلوا إلى مصر سنة بضع وأربعين وستمائة قاصدين الحج دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالاً بناها به ودرس بها فعرفت به وصار لها في بلاد التکرور سمعة عظيمة وكانوا يبعثون إليها في غالب السنين المال» (٨١).

وبموازاة مع رحلة السوڤانيین لطلب العلم، فقد استمر فقهاء بلاد المغرب وغيره من بلاد الإسلام في ارتياد بلاد السوڤان للتدريس بها. وقد أتينا على التعريف ببعض الأعلام الذين احتفظت المصادر بأسمائهم، ونضيف هنا شخصيتين التحقا بمالي أيام السلطان منسا موسى وهما:

- العالم النحوي أبو الحسن علي بن أحمد المتوفى عام (٧٢٤ هـ/١٣٢٤ م). أصله من الأندلس، رحل منها إلى التکرور (مالي). وأقرأ أهلها القرآن، فحصل له مال، ثم قدم القاهرة وأخذ عنه العربية جماعة (٨٢).

- عبد الرحمن التميمي، وهو - يقول عبد الرحمن السعدي - جاء من أرض الحجاز صحبة السلطان موسى صاحب ملي حين رجع من الحج (عام ٧٢٥ هـ/١٣٢٥ م). فسكن بلد تنيكت وأدركه حافلاً بالفقهاء السوڤانيین. ولما رأى أنهم فاقوا عليه في الفقه رحل إلى فاس وتقه هناك ثم رجع فوطن فيه، أي بلد تنيكت (٨٣).

(٨١) «المخطوط»، الجزء الرابع، ص ١٩٥. ونرى أن المقرئی لا يقصد أهل كاتم وحدهم وإنما كذلك أهل مالي. ونسند في تأويلنا هذا على سندن أساسيين. أولهما يتمثل في قضية المخط عند المشاركة في توطین بلاد التکرور (راجع الفصل الأول من الباب الأول)، وثانيهما أن أهل كاتم كانوا يتمخرون بالمذهب الشافعي - لأن الإسلام وصلهم أساساً من مصر -، ثم تحولوا عنه للمذهب المالکي وذلك في خلال القرن الثامن الهجري أو قبله بقليل. انظر النقشني، «صبح الأعشى»، ج ٥، ص ٢٨١، ج ٨، ص ٩.

(٨٢) «فتح الشكر»، ص ١٩٩. وهناك شخصية أندلسية أخرى ألحنا إليها سابقاً، يتعلق الأمر بأبي إسحاق إبراهيم الساحلي الذي لقبه منسا موسى في موسم الحج (٧٢٤ هـ) وجلبه معه لمالي. ولأن المصادر لا تظلمنا إلا على الدور المصري للساحلي في إمبراطورية مالي، فقد ركز الباحثون على هذا الجانب من مؤلفات الرجل لا غير. والساحلي ليس مجرد صاحب صنعة بالفهم المعاصر. وإنما كذلك عالم مشهور وصالح مشكور وشاعر مذكور على قول المقرئی. إنه بحملة واحدة عالم خلیع في الثقافة الإسلامية. ورجل ينتزع اعتراضاً من المقرئی وغيره بهذا المستوى. لا يمكن أن يشغل نفسه بالبناء فقط. لذا، لا نستبعد مساهمته في تكوين السلطان منسا موسى نفسه لما كان بينهما من صداقة حميمة (المراجع ج ٦، ص ٤١٥ - ٤١٩). كما أنه لا بد أن طلبه ولقها مدينة تنيكت - التي استقر وتوفي بها الساحلي عام ٧٤٧ هـ - قد تحقروا حول الرجل للأخذ عنه والاستفادة من عمله. انظر ص ٣٣٣ من الفصل التالي. وهامش: ٥٣.

(٨٣) «تاريخ السوڤان»، ص ٥١. وحسب المصدر نفسه (انظر الباب ٧، ص ٢٠، ٢٤)، فإن مدينة تنيكت لم تعرف بداية ازدهارها الثقافي إلا في خلال القرن التاسع الهجري.

قد توجي لنا الترجمة الأخيرة أن مدينة تنيكت كانت شعلة من العلم منذ الثالث الأول من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). بحيث لم يتمكن معها عبدالرحمن التميمي من مسaire ومراكبة المستوى الرفيع لفقهاء المدينة. والواقع أن مثل هذا القول يمكن أن يكون صحيحاً إذا صنفنا أبو الحسن النحوي أو الساحلي ضمن فقهاء تنيكت. لكن إذا اقتصرنا على مقارنة التميمي بالفقهاء السودانيين بالمدينة، وتجاوزنا - تساهلاً - الإحصاءات التي تسطع بها كلمة «حافلة» الواردة في الترجمة، يمكننا نفهم كلام عبد الرحمن السعدي إذا اعتبرنا التميمي فقيهاً متواضع الثقافة. والأهم من هذا، فإن تراجع وخمول المذهب المالكي بالحجاز، يدفعنا إلى القول إن التميمي كان يأخذ بغيره - ربما المذهب الشافعي أو الحنفي - لهذا السبب تفوق عليه فقهاء تنيكت المالكيون، واضطر بالتالي للسفر إلى فاس للأخذ عن فقهاء المالكية بالقرويين^(٨٤).

ویدعونا هذا التوضيح لمقاربة قضية المذهب المالكي ببلاد السودان. ولا شك في أن القارئ قد لاحظ تبرنا من مناقشة القضية في أثناء تتبعنا لمسيرة الإسلام بالمنطقة، وستفهم بعد حين الاعتبارات المنهجية والموضوعية التي دعتنا إلى تأجيلها.

- قضية المذهب المالكي ببلاد السودان.

لقد تبين لنا على امتداد صفحات هذا البحث، أن أهل بلاد المغرب كان لهم الدور الأساس في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية ببلاد السودان. لهذا السبب، فقد كان طبيعياً أن يتأثر المناخ الثقافي بالمنطقة بالطابع المغربي ويصطبغ بصبغته.

وفيما يخص فترة موضوعنا، فإن أهم مظهر من مظاهر التأثير المغربي في الحياة الإسلامية السودانية، يتجلى في أخذ السودانيون بالمذهب المالكي على غرار أهل المغرب^(٨٥).

(٨٤) «حفنة النظارة»، ج ١، ص ١٧٩، والصبر، ج ٦، ص ٦٢٤. ونيل الانتهاج، ص ٢١. ونرى أن هجرة علماء الحجاز إلى الأنطار الإسلامية خاصة للعراق منذ القرن ٤ هـ - ١٠م، ثم تسمية الحجاز سياسياً لصر الشافعية أيام الأيوبيين والمماليك، كان لهذين العاملين أثر في خمول المذهب المالكي بالحجاز وتحول أهله إلى المذهب الشافعي والحنفي. وفي عهد السعديين - يقول أسفلاتنا محمد حجي - لم يجد فقهاء الشافعية والحنفية الراغبين من المشرق (إلى المغرب) آنذاك من يرغب في فهمهم فكثروا عن تدريسهم وانصرفوا إلى التفسير والحديث. انظر: «الحركة الفكرية» ج ١، ص ٨٧.

(٨٥) لقد وقفنا عند بعض التأثيرات المغربية في الحياة الإسلامية السودانية، وهناك جوانب أخرى ثقافية وحضارية أخذها السودانيون عن المغاربة قبل القرن التاسع الهجري، منها انتقالهم من الثقافة الشافعية إلى الثقافة الكتانية، واعتمادهم الخط المغربي، وتقلدهم لباس المغاربة، واستعمالهم للكتابيل والمقاييس المغربية، هذا فضلاً عن انتقالهم بنموذج العمارة المغربية كما رأينا. وهذه الجوانب سنبينا إلى وصفها غير واحد من الدارسين لذلك فخطنا عدم تكرار ما قبل بإزائها. وتكتفي بالإحالة هنا على أعمال إبراهيم طرخان الفصل السابع، وعبد القادر زبادية: «ملكسة سغاي في عهد الأسانيين»، الفصل الثالث والرابع.

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا: هل تعرف السودانيون على المذاهب والنحل الإسلامية الأخرى؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، ما الذي جعلهم يتشبثون بالمذهب المالكي دون غيره؟

تشهد المصادر أن العديد من معتنقي مذاهب الخوارج والشيعة ببلاد المغرب، كانت لهم تقلبات في بلاد السودان يرسم التجارة خلال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩ - ١٠م). ويتضح لنا من خلال كتب تراجم الإباضية، أن التجار الإباضيين كانت لهم مساهمة جادة في نشر الدعوة الإسلامية بين السودانيين^(٨٦).

وفي المقابل، فإن جل الشهادات المصدرة المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، لا تتحدث عن اعتناق السودانيون في فترة ما، لمعتقد أو مذهب غير المذهب المالكي. والإشارة الوحيدة - حسب علمنا -، التي تتحدث عن حضور المذهب الإباضي في بلاد السودان على عهد مالي، تمثل في شهادة ابن بطوطة، جاء فيها: «وبعد مسيرة عشرة أيام من إيوالاتن، وصلنا إلى قرية زاغري. وهي قرية يسكنها تجار السودان، يسمون ونجراته ويسكن معهم جماعة من البيضان يتمذهبون مذهب الإباضية من الخوارج ويسمون صنفو، والسنيون للملكيون من البيض يسمون عندهم توري»^(٨٧).

نسجل بدءاً، أن أيّاً من شهادات الخوارج أو الشيعة، لا تقول لنا إن دعائهم كانوا يمارسون دعاية لمعتقداتهم في بلاد السودان، وإنما اقتصر على التنويه بدورهم في نشر التعاليم الإسلامية بالمنطقة لا غير.

والالتفات لهذا الجانب من القضية يكتسي أهمية بالغة الدلالة. ذلك أنه لو أسلم قبيل سوداني ثم اعتنق مذهب الخوارج أو الشيعة، لكانت المصادر المعنية أول من يحرص على تسجيل وتدوين مثل هذا الإنجاز^(٨٨).

(٨٦) الدرجيني، وطبقات المشايخ بالمغرب، ص ٥١٧ - ٥١٨. الشملقي، وكتاب السير، ص ٧٧٣، ٣١٢. ابن الصغير، وأخبار الأئمة الرسميين، ص ٣٦، ٧١. إدريس عماد الدين (الداعية)، «تاريخ الخلافة الفاطمية بالمغرب»، ص ١٤٢. وانظر نصوص إباضية متعلقة ببلاد السودان حلقها ونشرها لريكي:

- Lewicki T., "Quelques extraits inédits relatifs au voyages des commerçants et missionnaires Ibadiites"...
Fol. or. II 1960, p. 1 - 27.

(٨٧) ومجلة النظارة، ج ٢، ص ٧٧٩.

(٨٨) كل مذهب من المذاهب الإسلامية له رجال يلقبون عنه ويحرصون على تبيان مزاياه، ورصد وتمييز الواقع والمناطق التي اكتسحها مذهبهم. انظر كنزودج لفتحها، المالكية، ابن فرحون، والذبيح الذهب، المقدمة، خاصة صفحة ١٧. وقارن مع مقدمة إدريس عماد الدين الداعية عن المذهب الشيعي: «تاريخ الخلافة الفاطمية بالمغرب».

يبدو أنه وكما أكدنا، فإن المصادر على اختلاف أنواعها، لا نحمد لنا عن اعتناق السودانيين أو فئة منهم للمذهب الشيعي أو مذهب الخوارج سواء في صيغته الإباضية أو الصغرية^(٨٩).

هل يعني ذلك أن الدعاة والتجار من الخوارج والشيعية لم يعملوا على نشر معتقداتهم، واكتفوا بنشر التعاليم الإسلامية دون إلباسها الثوب الذي يفضلونه؟

من الصعب على الباحث أن يحسم في مثل هذا الموضوع، ولكن الشيء الذي لا شك فيه، هو أن السودانيين خلال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩-١٠م). كانوا يعيشون بداية احتكاكهم بالمسلمين، وبداية تعرفهم على الإسلام. وكما رأينا في الباب الأول، فإن البوادر الأولى لاعتناق السودانيين للإسلام، لم تظهر إلا في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية الخامس. وكان إسلام السودانيين - على قلتهم - آنذاك، متواضعاً وسطيحياً، بحيث لم تأخذ التعاليم الإسلامية في التأثير بعمق في حياتهم إلا في خلال القرن السادس الهجري^(٩٠).

والحالة هذه، هل كان بإمكان الخوارج والشيعية أو غيرهما، أن يمرضوا على السودانيين معتقداتهم، وهم بعد لم يستوعبوا بعمق الأركان الخمسة للإسلام ولا يتكلمون اللغة العربية؟!

يبدو الأمر مستبعداً جداً، ولا يعقل تصوّره أو احتمالته. ولعل لهذا السبب، اكتفت المصادر المعنية بالإشارة إلى دور الخوارج والشيعية في نشر الإسلام ولم تحاول إقناعنا بأي دور لهما في نشر مذهبيهما ببلاد السودان خلال القرنين الثالث والرابع.

وعلى فرض قياسهما بالدعوة لمعتقداتهما في المنطقة وتشبع بعض السودانيين بها، فإن العلاقات البشيرة بين بلاد المغرب وبلاد السودان لم تعرف تطوراً ملحوظاً إلا في نهاية القرن الرابع الهجري، أي الفترة الأخيرة التي تمخض عنها الانتصار النهائي للمذهب المالكي في بلاد المغرب، وذهاب ريح الخوارج والشيعية منه^(٩١).

وكما تابعنا سابقاً، فإن الحركة المرابطية التي كانت تصدر في توجهاتها عن المذهب المالكي، لعبت دوراً أساسياً في نشر الإسلام ببلاد السودان. ومن خلال طلبه عبدالله بن ياسين والإمام الحضرمي، استمر

(٨٩) معلوم أن إمارة بني مدرار بسجلماسة كانت صغرية، بينما كانت إمارة الرستميين بتاهرت إباضية. وكلا الإمارتين تأسستا زهاء منتصف القرن (٢١ هـ / ٨م)، وكانت لهما علاقات تجارية وسياسية مع بلاد السودان. وقد جات نهايتهما على يد الفاطميين الشيعة بإفريقية أواخر القرن (٣٢ هـ / ٩م).

(٩٠) راجع ما قلناه عن التغيرات الجينية للإسلام في بلاد السودان ص ١١٠.

(٩١) انظر مناقشتنا للغة الذهب المالكي في بلاد المغرب، ص. ١٥١.

الإشعاع الديني للمحركة يمارس تأثيره طيلة القرن السادس الهجري. وقد تلمسنا - ونحن نستعرض تاريخ مسيرة الإسلام في بلاد مالي - بعض الجوانب أو المؤشرات الدالة على استمرار ذلك الإشعاع.

وبما أن صنهاجة الصحراء تعاون مع تجار وفقهاء بلاد المغرب المالكيين، قد احتكروا عملية نشر الإسلام بالمنطقة ولمدة طويلة، وتبعاً لهذا الوضع، فإنه لو بقيت بعض آثار مذهب الخوارج والشيعية في بلاد السودان، فإنها لن تستطيع المقاومة أو منافسة التيار المالكي، الذي عم بلاد السودان ودعمه حكام مالي في إطار توجهاتهم الثقافية.

وإذن كيف يمكننا أن نتناول ونفسر شهادة ابن بطوطة المتعلقة بحضور المذهب الإباضي في قرية زاغري؟

إن رواية رحالتنا لا تطرح أي مشكل بالنسبة لقضيتنا، لأنها لا تتحدث عن السودان (أهل مالي). وإقماً «جماعة من البيضان (البربر). يتمذهبون مذهب الإباضية من الخوارج ويسمّون صنفو»^(٩٢). وفضلاً عن ذلك، يتبين لنا من خلال مذكرات رحالتنا عن مالي، أن الظاهرة التي يشير إليها، تمثل حالة شاذة وفريدة في أرجاء إمبراطورية مالي المالكية. ذلك أن ابن بطوطة طوال إقامته ببلاد السودان لم يصادف حالة مماثلة أو مشابهة.

إن قضية انتشار المذاهب غير السنية في بلاد السودان، وإن كانت تكتسي أهمية من الناحية التوثيقية، فإنها لا تحمل في طياتها دلالات تاريخية عميقة بالنسبة للمجتمع السوداني المسلم.

إنها قضية ثانوية في تاريخ المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط. ولا ينبغي أن نشحنها بالابعاد التاريخية التي عرفتتها القضية في المشرق أو المغرب الإسلاميين^(٩٣).

وتاريخ مسيرة الإسلام ببلاد السودان يبرهن على أن انفعال السودانيين مع الإسلام كشفاً، كان متواضعاً وبسيطاً في مجمله. وهذه الحالة، لم تكن تؤهل السودانيين للإغراق أو فهم الأصول المادية

(٩٢) انظر تعليق يوسف كجوك على نص ابن بطوطة الذي أئتمناه، وقد ختمه بقوله إن تلك الجماعة المسماة صنفو قد أصبحت الآن تأخذ بالذهب السني المالكي.

- "Recueil"... p. 109 note 1 et 2.

(٩٣) لقب عبد الرحمن السعدي (ص ٥٦، ٧٧) سني علي مؤسس إمبراطورية سنغاي «الخارجي»، واعتقد غير واحد من الدارسين أن الملك المذكور ينتمي لفرقة الخوارج. والأمر غير صحيح، لأن المقصود من كلام مؤرخ تيكنت هو أن سني علي بأعماله المشينة ضد الفقهاء، وعدم التزامه بالشريعة الإسلامية مثل الحاج أسكيا محمد، استحق إخراجهم من الأمة أو الجماعة الإسلامية. ومن الباحثين الذين اعتقدوا خطأ في خارجية سني علي.

- ISSIFOUE D.Z., "L' Afrique Noire"....p. 124.

والحسبة المعنية، التي أفرزت لنا مجموع المذاهب المنتشرة في البلاد الإسلامية، فبالإضافة إلى الاختيار بينها.

فقد تصادف أن كان لقاء السودانيين مع الإسلام بفضل أهل المغرب المالكيين، فأحب أهل السودان الإسلام، وساروا في ركاب الذين جاؤوهم به. ولأن المذهب المالكي - كما يقول عمر الجديدي - مذهب عملي يعتد بالواقع، ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم، ويتمشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها دون تكلف أو تعقيد^(٩٤). فقد ساهم هذا العامل بدوره في ترسيخ المذهب المالكي ببلاد السودان.

وحتى عندما تطورت الثقافة الإسلامية ببعض الشيء بالمنطقة خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وأخذ أهل مالي يتعرفون على المذاهب السنية الأخرى ويتبينون الاختلافات بينها، وجدناهم أكثر تشبهاً بالمذهب المالكي وأكثر تعلقاً به.

وقد كان بإمكان مصر الشافعية - بحكم مرور الحجاج السودانيين بها - أن تمارس تأثيراً ينال من وحدة المذهب السوداني، لكن لأسباب نفسية - عاطفية وسياسية، كان السودانيون لا ينظرون إلى أهل مصر بالنظر نفسه لأهل المغرب.

قد يظن أن أهل كاتم بإنشائهم لمدرسة ابن رشيون للملكية في قلب القاهرة الشافعية، وحرصهم على الاتصال بفقهاء المالكية بمصر دون غيرهم، إنما كانوا يجبرون عن عبق تشبههم بالمذهب المالكي^(٩٥). لكن الأمر وإن اكتسب جانباً من الصحة، فإنه لا يفسر كل شيء. ذلك أن هذه الرغبة الملحة في الاستقلال عن التأثيرات المصرية، تعكس لدى السودانيين مواقف إنسانية وسياسية أكثر مما تعبر عن موقف متشدد لأهل مالي من مذهبهم. وستفهم أسباب هذه الحالة عند تناولنا لعلاقات إمبراطورية مالي مع الوحدات السياسية في بلاد المغرب ومصر.

٣- مظاهر تعثر مسيرة الإسلام في بلاد السودان.

حينما تناولنا مسيرة الإسلام ببلاد السودان، اقتصر كلامنا واقتصرنا مقاطعنا الاستشهادية على المراكز

(٩٤) «معاينات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، ص ٣٠.

(٩٥) كانت مصر تتوفر على عدة مدارس للملكية وذلك منذ عهد الأيوبيين (٥٦٧ - ٦٤٨ هـ / ١١٧١ - ١٢٥٠ م)، نخص بالذكر منها المدرسة القسبية والصالحية، اللتين درس بهما ابن خلدون أيام إقامته بمصر. ونفضلاً عن ذلك، فقد كان بالجامع الأزهر عدة أعمدة خاصة بفقهاء المذهب المالكي. ربما لهذا الوضع، لم يكن هناك داع لأن يلع أهل كاتم ومالي ويعملوا على التميز بأنفسهم في مصر بمدرسة ابن رشيون. انظر، «العصر»، ج ٧، ص ١٠٦٦ - ١٠٦٧. وراجع، حسن أحمد محمود، «الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا»، ص ١٢٠ - ١٢١.

الحضرية (المدن) . وأهملنا ما دونها . ونحن لم نقصد ذلك في عملنا ، وإنما اضطررنا إليه ، بسبب صمت المصادر إزاء المناطق الخارجة عن المجال الحضري .

ومع أن المادة الإخبارية تعوزنا في تتبع مسيرة الإسلام بالآرياف السودانية ، فإنها تطرح بعض المؤشرات الدالة على إن البوادي السودانية لم تتأثر كثيراً بالإسلام . وهذه الظاهرة تمثل أول مظهر من مظاهر تعثر الدين الخفيف بالمنطقة .

في السياق نفسه ، تشير الشهادات المصدرة إلى بعض السلوكيات الاجتماعية الشائعة في المدن السودانية ، والتي تنال من العقيدة الإسلامية ، وتدفعنا إلى الاقتناع بأن المجتمع السوداني - على الرغم من الحماس الذي أبداه تجاه الإسلام - ظل ضعيف التأثير بالتعاليم الإسلامية .

ولنحاول الآن ، أن نهجم على تلك المظاهر الاجتماعية التي يمكن اتخاذها كعلامة على تعثر الإسلام ببلاد السودان ، على أن لا تنسرع في استخلاص النتائج أو تقرير الأحكام .

مثلاً سجل ابن بطوطة الأفعال الحسنة للسودانيين ، فقد أثارته بعض مساوئ أفعالهم منها :

- كون الجوّاري والبنات الصغار يظهرون للناس عرايا بأديان العورات . ولقد كنت - يقول ابن بطوطة : - أرى في رمضان كثيراً منهن على تلك الصورة .

- ومنها دخول النساء على السلطان عرايا غير مستترات ، وتعري بناته (أي ظهور بنات السلطان عرايا أمام والدهن) . ولقد رأيت في ليلة سبع وعشرين من رمضان ، نحو مائة جارية خرجن بالطعام من قصره عرايا .

ولأن رحالتنا استعظم هاتين الظاهرتين ، فقد استهان أو سها عن إضافة ظاهرة أخرى في لائحة مساوئ السودان ، سبق وأن أغضبت كثيراً وأثارت حفيظته . والأمري يتعلق باتخاذ السودانيين الرجال منهم والنساء على السواء للأصحاب ، يقول ابن بطوطة عن أهل ولادة : « والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب وكذلك للرجال صواحب من النساء الاجنبيات . ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا يتكر ذلك » .

- ومنها أن كثيراً منهم يأكلون الخيف والكلاب والحميمير .

- ومنها جعلهم الغراب والرماد على رؤوسهم تأدياً (مع السلطان) ^(٩٦) .

(٩٦) عن كل ما تقدم من روايات ابن بطوطة ينظر الصفحات التالية من « نسخة الظاهر » : ج ٢ ، ص ٧٧٧ ، ٧٩٠ - ٧٩١ .

كيف يمكننا معالجة هذه الظواهر الاجتماعية، هل بإصدار الفتاوى بشأنها أم بالعمل على تفهمها في سياقها التاريخي؟

يبدو - للأسف الشديد - أن الكثير من الدارسين أهملوا مهمتهم التاريخية وتهافتوا على كرسي المفتي.

وإنه لخلق بنا بهذا الصدد أن ننتبه إلى لغة ابن بطوطة، فقد عد رحالتنا مجموع تلك السلوكيات من مساوئ السودان، ولحكمة أصيلة وبلغة، لم يوظف كلمة «معاصي» عوض كلمة «مساوئ».

نبدأ بعادة التتريب، وهذه الظاهرة تعتبر من التقاليد القديمة التي حافظ عليها المجتمع السوداني طيلة العصر الوسيط ومضمونها يحير عن مدى تقدير وإجلال السودانيين لحاكمهم، كما يرمز إلى خضوع وطاعة الرعايا. إنه تقليد يشبه إلى حد ما مسألة الولاء في المجتمع الإسلامي.

وقد سبق لابن بطوطة أن نبهنا إلى أن «السودان أعظم الناس تواضعاً للملكهم واشدهم تذلاً له». ثم أضاف في الصفحة نفسها يصف لنا عادة التتريب. فقال: «فإذا دعا [الملك] بأحدهم عند جلوسه بالقبعة التي ذكرناها، نزع المدعو ثيابه وليس ثياباً خَلَقَ، ونزع عمامته وجعل شاشية وسخة، ودخل رافعاً ثيابه وسراويله إلى نصف ساقه، وتقدم بذلة ومسكنة، وضرب الأرض بمرفقيه ضرباً شديداً، ووقف كالراكم يسمع كلامه. وإذا كلم أحدهم السلطان فرد عليه جوابه، كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره، كما يفعل المختسل بالماء» (٩٧).

والباحثون مختلفون في نظرهم لهذا التقليد، إلا أنهم متفقون على اعتباره أحد المؤشرات الدالة على فشل الإسلام في احتواء الذهنية السودانية.

وليس لدينا ما يحفزنا على الدخول مع هؤلاء الباحثين في مناقشات نظرية بهدف تحريم أو تحليل هذه العادة السودانية من الوجهة الشرعية. في المقابل، فإننا نفضل مقارنتها مع أحد السلوكيات المعتمدة في المراسم التشريعية بالبلاط المملوكي بمصر.

فقد جرت العادة عند المماليك (٦٤٨ - ٩٢٣ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م). أن كل من دخل عليهم كان مجبراً على الركوع والسجود ثم تقبيل الأرض بين يدي السلطان (٩٨).

(٩٧) م. ج ٢، ص ٧٨٤. لقد تحدث عن هذه العادة السودانية غير واحد من أصحاب مصادرها. ويكاد لا يخلو مصدر من الإشارة إليها. انظر على سبيل المثال: البكري، ص ١٦٧. المصري، ب ١٠، ص ٦٦، ٦٨. لبون الإثري ج ٢، ص ١٦٦. «تاريخ السودان»، ص ٨٤، ٢٨١. وتاريخ الفتاش، ص ٤٣، ٨٢ - ٨٤، ٩٨، ١٠١، ١٠٤، ١٣٤. (٩٨) ومسالك الأضرار، الباب السادس، ص ١٠٧، ١٠٩.

ولأننا لا نريد أن نخرج أحداً بالسؤال عما إذا كان الإسلام قد فشل في احتواء الذهنية المصرية بسبب هذا التقليد، فسوف نقفز على المسألة، مكتفين بتسجيل ملاحظتين أساسيتين، على أن نترك للقارئ حرية التقييم والاستنتاج:

الأولى: إن الفقهاء السودانيين خلال القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). اتخذوا موقفاً من ظاهرة التتريب، وبلغ الأمر بأحدهم أن انتقد وعاب على أسكيا دلوود سلطان السنغين هذه العادة^(٩٩).

الثانية: كان لتثبيت بلاط الممالك بضرورة الركوع والسجود أمام السلطان، أثر خطير على علاقاتهم السياسية والثقافية مع إمبراطورية مالي. كما إنه (أي ذلك التقليد). ساهم إلى حد ما في توتر علاقات الممالك السياسية مع الأتراك العثمانيين^(١٠٠).

نأتي الآن إلى ظاهرة عدم استعمال السودان للباس وحرية العلاقات بين الجنسين.

حسبما يظهر من خلال المصادر، يتضح لنا أن ظاهرة العري (La nudite) لدى المجتمع السوداني كانت شيئاً عادياً قبل تعرفه على الإسلام. وبمجرد ما اعتنق السودانيون الدين الحنيف، أخذت الظاهرة تختفي تدريجياً، ولم تعد المصادر تلح عليها بالقدر نفسه بعد القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ويذكر الجغرافي الدمشقي أنه كلما كان السودانيون قريبين من المراكز الحضرية التي ترسخ فيها الإسلام، إلا وستروا عورتهم. وهذا المؤشر يدلنا على مدى تأثير الإسلام، كما يطلعننا على دوره في مجاهدة هذه العادة بهدف القضاء عليها^(١٠١).

ويذهب عبد القادر زبادة إلى أن الظاهرة اختفت نهائياً بين الأحرار الذكور من المجتمع السوداني، بينما ظلت شائعة لدى الإماء حتى نهاية القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)^(١٠٢).

وإذا كنا نساير مؤرخنا الجزائري في هذا التصور الذي تدعّمه الشهادات المصدرة، فإننا لا نشاطره الرأي فيما يتعلق بأسباب استمرار عادة العري بين المجاوري.

فقد ردها عبد القادر زبادة لأسباب «اقتصادية بحتة»، ونرى أن المسألة ترتبط بطبيعة الذهنية

(٩٩) «تاريخ الفتاش»، ص ١١٤. وعن المراسم التشريعية لدى المرينيين الذين عاصروا المالك وإمبراطورية مالي، يشهد ابن مرزق أن السلطان أبا الحسن كان «يمنع من تقييل الأرض بين يديه [...] ويمنع العلماء والصالحاء وخواصه من تقييل يده». انظر: المستد الصحيح، ص ١٣٢ و ٢٨٧.

(١٠٠) ستعود لنتناول تفاصيل هذه القضية في الفصل التالي.

(١٠١) الدمشقي، «تخفة الدهر»، ص ٢٦٨.

(١٠٢) «أسئلة الألقيا وأجوبة المغيلي»، ص ٦٢ حاشي ٣ للمحقق عبد القادر زبادة.

السودانية، ولا علاقة لها البتة بالعامل الاقتصادي^(١٠٣). ذلك أن الذهنية السودانية تعودت منذ أجيال وقرون على التعامل مع جسد المرأة كمعطى اجتماعي عادي، ولم تحاول أن تصبغ عليه حرمة أو قدسية تمنحه تميزاً معيناً في نظرة المجتمع. ومع تلاحق القرون اكتسبت الظاهرة مصداقية اجتماعية، صعب على التعاليم الإسلامية أن تقاومها وتتحببها في فترة قصيرة من الزمن. وكان على الإسلام أن ينتظر طويلاً حتى يتمكن المجتمع السوداني من إحداث قطيعة جذرية مع عادة العري.

وهذا ما سيقع في بلاد السودان بعد خمسة قرون من حضور الإسلام بالمنطقة، حيث يطلعا صاحب تاريخ الفتاش على قصة، تمكننا من رصد المؤشرات الأولى الدالة على الانقلاب الجذري لنظرة السودانيين إزاء عادة العري. ومفاد القصة بخبرنا بأن السودانيين قد أصبحوا يعدّون تلك العادة بمثابة خطيئة بل وفضيحة^(١٠٤).

لا ريب في أن عادة العري لها علاقة وصلة وثيقة بمسألة حرية العلاقات بين الجنسين في بلاد السودان أو ما أسماه البعض بـ «الإباحية». ومرة أخرى وجدت التعاليم الإسلامية صعوبة في تقنين هذه الظاهرة والحد من آثارها السلبية. ويذكر العمري أن السلطان منسا موسى على الرغم من تدينه ومحافظته على الصلاة، كان لا يلزم نفسه حدود الشرع الإسلامي في الزواج، وكان يعتقد أن منصبه كملك يبيح له اتخاذ ما شاء من الأزواج. وعندما علم بحدود الشرع في المسألة تراجع عن سلوكه^(١٠٥).

أما عبد الرحمن السعدي، فيخبرنا أن أحد أمراء سنغاي خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). كان متزوجاً باختين، والجمع بين الاختين - كما هو معروف - من محرمات الشرع. ويذكر صاحب تاريخ الفتاش أن أسكيا موسى حينما عزل والده الحاج أسكيا محمد عام (٩٣٥ هـ / ١٥٢٨ م)، أخرجه من قصره للملكي «وامتنع بجواربه وسراريه أن يدخلن عليه وحبسهن عنه لنفسه»^(١٠٦).

وفي محاولة لتفهم الأسباب العميقة لهذه الظاهرة يرى إسماعيل حاميت أن تعدد الزوجات في المجتمع

(١٠٣) إن العامل الاقتصادي يبدو ضعيف التأثير جداً في هذه المسألة، ولو صح اعتقاد عبد القادر زبادة، فلنأني كيف يمكن للسلطان أو القاضي أن يمجز عن شراء اللباس لبناته الصغار وجواربه، انظر المصدر السابق وراجع نص ابن بطرقة الذي ابتغاه في أثناء كلامنا عن مساوي السودان.

(١٠٤) «تاريخ الفتاش»، ص ٧٣. ويمكننا أن نستحضر بهذا الصدد، الطريقة المثلى التي اتبناها الرعي الإلهي (القرآن الكريم) في تحريم الحسر، حيث تدرج بالمجتمع الجاهلي على مراحل إلى أن استأصل جذور هذه العادة المرفسة لديه.

(١٠٥) «مسالك الأبهصار»، ب ١٠، ص ٦٩. وعلينا أن لا نستغرب هذه الظاهرة التي كانت شائعة كذلك لدى صنهاجة الصحراء، وكانت من أولى المشاكل التي حارل عبد الله بن ياسين مواجهتها واستئصالها وراجع الباب الأول، ص ١٦٠.

(١٠٦) «تاريخ السودان»، ص ٥، «تاريخ الفتاش»، ص ٧٣.

السوداني وقبائل الصحراء، لا يرتبط بحاجات جنسية، بقدر ما يرتبط بضرورات اقتصادية واجتماعية أملت بها الرغبة في إبراز مظاهر الأبهة وتأكيد سعة النفوذ. ويميل جلّ الباحثين اليوم للاخذ بهذا التفسير^(١٠٧).

ولعل أبرز المظاهر الدالة على ضعف أفعال الفئات الدنيا من المجتمع السوداني مع الإسلام، تكمن في عدم تخلي السودانيون نهائياً عن بعض معتقداتهم الوثنية. ذلك أنهم مع اعتناقهم الإسلام وحرصهم على «بناء المساجد وتلاوة القرآن»، نجد الكثير منهم «يعبدون الأصنام ويذبحون لها»^(١٠٨).

والبت في هذه القضية من الوجهة التاريخية شيء صعب للغاية، لأن المسألة تفترض تحديد ورصد الميكانيزمات الفاعلة في الذهنية السودانية. وما يعرقل مهمة الباحث في هذا الاتجاه، قلة وفقر العناصر الإخبارية.

وببدو أن خلط السودانيون ما بين الإسلام والمعتقدات الوثنية، إنما يجد مبرره في قوة اعتقادهم في السحر وعالم الأرواح. وتعاطي المجتمع السوداني للسحر يشكل أحد السمات البارزة في تاريخه، والتي كثيراً ما وقف عندها أصحاب مصادرنا. بيد أن الشهادات المصدرة اكتفت برصد الظاهرة دون محاولة إطلاعنا على مضمونها مما يجعل الدارس عاجزاً عن سبر أغوارها^(١٠٩).

ويشهد أحد المفكرين الأفارقة أن ظاهرة الخوف من لوران الطبيعة والعمل على ابتغاء مرضاتها، والتحصن ضدها، لم تختف في السنغال إلى الآن رغم انتشار الديانة الإسلامية بين ظهراني أهله^(١١٠).

(107) Hamet I., "Chronique de la Mauritanie Sénégalaise", p. 29 - 34

(١٠٨) «الحاوي للفناوي»، ج ١، ص ٣٨١. وجاء في الأسئلة التي وجهها أسكيما محمد للمغلي ما يؤكد انتشار هذه الظاهرة وذويعها. انظر: «أسئلة الأسفا وأجوبة المغلي»، المسألة الثالثة، ص ٤٣.

(١٠٩) «العربي»، ب ١٠، ص ٦٤. «تاريخ الفناوي»، ص ١٣٠. «تاريخ السودان» ص ٩٨ - ٩٩.

(١١٠) «المسلمون في السنغال»، ص ٤٣. وانظر أحمد أبو زيد. «مفاهيم فلسفية في الثقافات الإفريقية التقليدية»، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٩، ١٩٨٨، ص ٤٣. وكذلك:

- "H.S.N". T 3, p. 16.

الفصل الثالث

**إمبراطورية مالي وقنوات اتصالها
بباقى الأقطار الإسلامية**

إذا اعتبرنا أن التواصل فيما بين الجماعات البشرية هو الشرط الأول والأساس لنمو وتطور الحضارات؛ فستكون أعظم وأجل خدمة قدمها الإسلام لبلاد السودان، تتمثل في كونه استطاع فكَّ حالة الحصار والعزلة المضروبة على أهل السودان منذ آحاد بعيدة بسبب الصحراء.

ومنذ انتظام المسالك التجارية الصحراوية خاصة في خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أصبح الإنسان السوداني على اتصال حقيقي وفَعَّال مع العالم الخارجي - المتمثل أساساً في البلاد الإسلامية المترامية على الضفة الشمالية للصحراء - وذلك لأول مرة في تاريخه.

وباعتناق السودانيين للإسلام وارتضائهم به ديناً، توثقت صلاتهم مع باقي الاقطار الإسلامية الأخرى خاصة بلاد المغرب. ولتقعيد وترسيخ التواصل بينهما، كان على المسلمين أن يجاهدوا الصحراء مجاهدة البرتغاليين لبحر الظلمات، إن هم أرادوا تحقيق سيولة أكبر أمام التأثيرات الإسلامية المتدفقة نحو بلاد السودان.

بيد أن الصحراء ظلت جاثمة بكل ثقلها لتحد من فعالية التواصل فيما بين ضفتيها، ولتخلق كل المحاولات الرامية إلى تهميش جبروتها. وكأني بعواصفها الهوجاء وشمسها الحارقة، تآبى إلا أن تغربل وتذوّب كل شيء يتجرأ على سلطانها. وقد ساعدها في عملها حكام وتجار مصر، وبالتالي عرقلوا الجهود التي بذلها أهل بلاد المغرب في كسب السودان إلى دار الإسلام.

لقد كنا في الفصول المتقدمة مضطرين - بحكم طبيعة الموضوع - للسير من الشمال إلى الجنوب، أما وقد أصبحت بلاد السودان جزءاً من دار الإسلام، فستحاول كلما أمكننا ذلك، قلب اتجاهنا ومسيرتنا، بحيث تصبح من الجنوب إلى الشمال.

هكذا، سنعمل على رصد القنوات التي سلكها السودانيون بهدف توطيد علاقاتهم مع بلاد الإسلام، والتي يمكن أن نجملها في أربع قنوات: التجارة، الرحلة لطلب العلم، الحج، السفارات.

وعلى اعتبار خروج القناة الأولى عن موضوع بحثنا، وعدم تطور الثانية كفاية كما استنتجنا سابقاً، فلن تأخذ التجارة والرحلة العلمية الشيء الكثير من وقتنا. في المقابل، فإن الحج والسفارات، سوف يستغرقاننا طويلاً في هذا الفصل، بما تسمح به المادة الإخبارية، ولكن كذلك بما تسمح به طريقة قراءتنا لها.

١. التجارة:

لا يخفى علينا أن التجارة الصحراوية شكلت أهم جسر ربط بين ضفتي الصحراء. ومعلوم أن تجار بلاد المغرب ومصر، هم الذين احتكروا تصريف أمور التجارة الصحراوية طوال العصر الوسيط^(١). والذي يعنينا في هذه الظاهرة، معرفة ما إذا كان السودانيون بعد إسلامهم، قد شاركوا وساهموا في تنشيط التجارة الصحراوية.

على ضوء رواية ابن بطوطة التي تشهد أن رحلتنا رأى طائفة من تجار السودان قدموا إلى مدينة تغازة لجلب مادة الملح لبلادهم، يحق لنا الاعتقاد في أن السودانيون، قد تمكنوا منذ منتصف القرن الثامن الهجري من تشكيل قافلتهم الصحراوية، وبذلك أخذوا ينافسون أهل المغرب ومصر في التجارة الصحراوية^(٢).

وحسبما يظهر من المصادر، فإن القافلة السودانية لم تتمكن من اختراق الصحراء بأكملها، وإنما كانت ملحة تغازة أقصى نقطة وصلت إليها. مما يعني أن تجار مالي (الونجرا) لم يصلوا إلى سجلماسة أو غيرها من مراكز التجارة المنتشرة على الضفة الشمالية للصحراء^(٣).

هل كانت مادة الملح هي هدف التجار السودانيون، لذلك لم يطمحوا إلى السير بقافلتهم الصحراوية والوصول بها إلى مداها؟ قد يكون الأمر صحيحاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الحيوي لمادة الملح في حياة السودانيين. لكن علينا ألا نستبعد عوامل أخرى، ربما كان لها أثر عميق في الحد من تطلعات تجار مالي، والوقوف بهم في منتصف الطريق.

ونرى أن تحول المآلور التجارية نحو مصر منذ بداية الثلث الثاني من القرن الثامن الهجري، فضلاً عن حالة الفوضى السياسية التي أصبحت تعاني منها الصحراء نتيجة انقراض قوة المرينيين ومالي، وعدم استطاعتهم التحكم في القبائل الصحراوية، خاصة بعد وفاة أبي عنان (٧٥٩هـ/١٣٥٩م) ومنسا سليمان (٧٦٠هـ/١٣٦٠م). قلت، ربما كان لهذه العوامل أثر سلبي على تطور القافلة السودانية، مثلما تأثرت بهذه الأوضاع المستجدة، القافلة المغربية^(٤).

(١) بالنسبة لمصر فقد غابت عن التجارة الصحراوية فيما بين القرن الرابع الهجري وبداية الثامن. انظر الباب الأول، ص. ٧٢، هامش. ٢٩.

(٢) وثيقة الظاهر، ج ٢، ص ٧٧٣.

(٣) يتحدث ابن بطوطة عن دينامية وجوية تجار تكلا بمصر. لكن المنيعة كما قلنا عند كلانا عن حدود مالي (ص ٢٤١)، كانت غير تابعة للإمبراطورية.

(٤) انظر

- Devise. J., "Routes de commerces"..., 2e partie, p. 366 et 371 - 374.

٢. رحلة طلب العلم.

لعله من سوء حظ الثقافة الإسلامية ببلاد السودان، أنه في الوقت الذي أخذت تلمي حالاتها وتطلع لتجاوز قصورها، وذلك بالتحاق السودانيين بالمراكز الثقافية الإسلامية في الشمال، اختلت المهارات التجارية وأخذت تتدهور بشكل متسارع. وما زاد في تعقد المشكل وتعميقه، أنه لم يكد ينتهي القرن الثامن الهجري، حتى أمست الحضارة والثقافة الإسلاميتان - سواء في المغرب أو المشرق - تنحدران من عليائهما وتشهدان نكوصاً وانكماشاً خطيرين^(٥).

وهذه المعطيات تبرز إلى حد كبير ما سبق وأن رجحناه من أن عدد الطلبة السودانيين الذين كانوا يتابعون دراستهم العليا بفاس أو غيرها من مراكز العلم ببلاد المغرب، كان قليلاً جداً في عهد مالي. ولا شك في أنه لو استمرت التجارة الصحراوية على حالتها، وتطورت القافلة التجارية السودانية تطوراً يسمح لها باختراق الصحراء بأكملها، لكان حظ الثقافة الإسلامية في عهد مالي أكبر بكثير مما رأينا.

٣. الحج^(٦).

مقارنة مع جميع القنوات الأخرى التي كانت تصل المجتمع السوداني بباقي أقطار العالم الإسلامي، يبدو أن حرص السودانيين على أداء فريضة الحج، وقر لهم أحسن فرصة للتعرف والاحتكاك بإخوانهم المسلمين المنتشرين إلى مختلف الأقطار الإسلامية.

وقد يبدو مدهشاً حقاً، أن نلاحظ إصرار والحاح السودانيين على أداء هذا الركن الإسلامي، على الرغم من حداثة إسلامهم وبعدهم عن الحجاز^(٧). وما أضفى على رحلاتهم الحجية حلة فريدة ومتميزة، قيام

(٥) «مقدمة العبر»، ص ٥٣.

(٦) الرحلة الحجية السودانية - شأن المغربية - ما تزال تشكل موضوعاً بكاراً. وهي تستحق من الدارسين بحثاً مستقلاً. وإلى أن تقوم به نحن أو غيرنا. وجب التنبيه بالمجهرات التي ينالها كل من محمد الشترني في مؤلفه «ركب الحاج المغربي»، ومحمد الناصي بيسره على تحقيق الرحلات الحجية، ومحمد مزين وفقه لبيب رزق وعبد الرحمن المؤذن في محاولاتهم المجادة لمعالجة الموضع وإثارة الانتباه إليه. وهؤلاء يعطوننا نموذجاً خلاقاً في تمحس القضايا الهامة في تاريخ المجتمع الإسلامي. والباحثون المغاربة وغيرهم عن يهتمون به تاريخ السودان «مدعوين للاتحاد» بهم، ولهاجز القضايا المفتعلة والسطحية التي يروج لها الكثير من الباحثين الأعاجم.

(٧) المسافة بين فاس ومكة تصل إلى عشرة آلاف كيلومتر ذهاباً وإياباً. وكانت الرحلة الحجية المغربية تستغرق في العادة زهاء سنة كاملة وستة أشهر. وإذا من السودانيون على القاهرة في طريقهم إلى الحجاز، فمن المحتمل أن تتطلب رحلتهم - افتداء - بيع أسكيا محمد - زهاء عشرة أشهر في الذهاب ومثلها في الإياب. انظر، «تاريخ السودان»، ص ٧٢، ٧٣، ويونان لبيب رزق ومحمد مزين، «تاريخ العلاقات المغربية المصرية...»، ص ٣٥ - ٣٦، ٣٨، ٥١.

ملوك السودان بقضاء فرضهم، الشيء الذي لم نعهد له لدى الأسر الحاكمة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط.

فمتى بدأ السودانيون إذن يؤدّون فريضة الحج، وهل كانت لهم ركائب خاصة مثل ركب الحج المغربي، وما هي أحوال الرحلة الحجيّة السودانية والطريق التي كانت تأخذها إلى الحجاز؟

لقد كان طبيعياً بعد إسلام أهل غانة، أن يعمل السودانيون على استكمال دينهم ويقوموا بواجبات وشعائر الإسلام. وحسب سياق رواية الزهري، يتأكد لنا أن أهل غانة - أو جناوة كما يسميهم -، أصبحوا يحجّون إلى بيت الله الحرام منذ بداية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، حيث يقول جغرافينا: «وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء وسادوا في ذلك وأتى منهم إلى بلاد الأندلس رؤساء من أكابرهم وساروا إلى مكة وحجوا وانصرفوا إلى بلادهم»^(٨).

آنذاك كانت إمارة ملل أو مالي، ما تزال في مرحلتها الجنينية، وتطور الإمارة سياسياً، وانتشار الإسلام بين أهلها، أخذ حكام مالي يحرصون بدورهم على أداء فريضة الحج. وكان أول من حج منهم هو برمندانة، ثم اقتفى أثره كل من منسا ولي، وساكورة، ومنسا موسى^(٩).

وإذا غضضنا الطرف عن الرحلة الحجيّة لمنسا موسى التي - نظراً لامتلاكنا عنها أوفر المعلومات - سنخصّصها بدراسة مفردة، فإن الملوك الثلاثة الأوائل، لا نعرف عن رحلاتهم الحجيّة شيئاً يذكر.

فالأول منهم وهو برمندانة، لا يُعرف تاريخ ولايته، ونميل إلى الاعتقاد أنه حكم مالي في خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري. وفي إبان هذه الفترة أدى فريضة الحج. ويظهر أن يوسف كيورك لم يقتنع بما أكده ابن خلدون من حج برمندانة، لذلك لم يعتبر روايته، وعدّ ثلاثة ملوك ماليين فقط ممن حجوا وليس أربعة كما سجلنا^(١٠).

أما منسا ولي بن ماري جاطة (٦٥٢ - ٦٦٩ هـ/ ١٢٥٥ - ١٢٧٠ م)، فقد كان حجه إمام السلطان الظاهر بيبرس الذي حكم مصر سنوات (٦٥٩ - ٦٧٥ هـ/ ١٢٦٦ - ١٢٧٧ م).

(٨) الزهري، «كتاب الجغرافية»، ص ١٢٥. وجغرافينا كتب مؤلفه زهاء عام ٥٣٩ هـ. غير أن استقصاءه لصيغة الماضي في كلامه عن حج رؤساء غانة (أنس، ساروا)، هو الذي حدثنا على القيل إن بداية حج أهل غانة كان في أوائل القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي).

(٩) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣١. وما سيأتي من معلومات عن حج الملوك الثلاثة الأوائل، نجدها في المصدر نفسه والصحة.

(10) Cuq. J. Histoire... p. 109.

وتتحدث الرواية الشفوية عن ملك مالي آخر اسمه موسى كيتا (١٢٠٠ - ١٢١٨ م)، حج أربع مرات آخرها كانت (٦١٠ هـ/ ١٢١٣ م). انظر:

- "H.S.N.", T. II, p. 175 - 176.

والملك الثالث هو ساكورة (٦٨٤-٧٠٠هـ/١٢٨٥-١٣٠٠م)، حج في دولة السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣-٧٤١هـ/١٢٩٣-١٣٤١م). وبما أن ساكورة قتل في أثناء عودته من الحج بالقرب من طرابلس، فإن جلّ الباحثين متفقون - اقتداءً بدولافوس - على أن حجه كان سنة (٧٠٠هـ/١٣٠٠م)^(١١).

وحسب إحدى الروايات الشفوية التي دونها دولافوس، فإن الحاشية التي رافقت ساكورة في رحلته الحجية، قامت بتجفيف جثته، وسلمتها إلى سلطان برنو، وبعد ذلك جاءت سفارة من مالي وعادت بجثمان ساكورة إلى البلاد^(١٢).

١. أحوال وظروف الحج السوداني ومشكلة الطريق التي يأخذها

لعل القارئ قد لاحظ أن المصادر تميل بنا إلى الاعتقاد بأن الحج السوداني ارتبط بالحكام لا غير. والحقيقة أن أصحاب مصادرنا خاصة المشاركة منهم لم يبدوا اهتماماً بحجاجنا السودانيين. ولولا ابن خلدون وبعض الإشارات المقتضبة عند المقرئ، ما كنا لتأكد من استمرار والحاح السودانيين على قضاء فرضهم.

ويمكننا أن نرجع تجاهل المشاركة للرحلات الحجية السودانية قبل نهاية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) إلى سببين أساسيين. أولهما، انشغال أهل مصر والشام بالحروب الصليبية التي ملأت دنيا حياتهم^(١٣)، ولم تترك لهم مجالاً للاهتمام بالحج. ملك سوداني قريب العهد بالإسلام، ولا ترجى منه معونة أو مساعدة لرد الحملات الصليبية، فكيف بطائفة من قومه.

ثانيهما، إن هؤلاء الملوك السودانيين، ربما دخلوا مصر في طريقهم إلى الحجاز بطريقة لا تنبئ بأنهم ملوك. وذلك حتى لا يثيروا الانتباه، تجنباً لإغارات البربر وأعراب الصحراء، التي لا شك أنهم سمعوا عنها وأخذوا احتياطاتهم منها قبل إقدامهم على الحج. وفي السياق نفسه فإننا لا نستبعد إقدامهم على الحج

(١١) تفل منطقة طرابلس ورقة أخطر المحطات في طريق الركاب الحجية القريبة على اعتبار قلة الماء وتعرض الركاب للنهب والاعتداء من طرف أعراب المنطقة. انظر: «رحلة المبردي»، ص ٨٣. وثقة النظارة، ج ١، ص ٣٤. و«وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١١٢.

(12) "H.S.N.", T.II, p. 186

- Beckingham. M.C.D., "Le pèlerinage et la Mort de Sakoura, Roi du Mali", IFAN, B.T. XVI, n° 3-4, 1954, p. 390-391.

(١٣) سعيد عبد الفتاح عاشور، «مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك»، ص ١٣٢، ٣٠٤، ٣٣٢.

بطريقة سرية، بهدف الحفاظ على عرشهم عند عودتهم. وهذا الأسلوب السري، يقلص من مجال تحرر الادعاء المنافسين أو الثائرين الذين يمكن أن يستولوا على العرش في أثناء غيبة السلطان في مكة^(١١).

قد يقال إن أولئك الملوك وغيرهم من الحجاج السودانيين لم يدخلوا القاهرة بتاتاً، وأنهم أخذوا الطريق الموازية للضفة الجنوبية للصحراء، ومروا على مملكة كاثم - برونو في السودان الأوسط إلى أن وصلوا عيذاب، ومنها أبحروا إلى ميناء الينبع أو جدة.

على الرغم من موضوعية هذا الاحتمال الذي ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا^(١٢)، فإننا نستبعده، إذ يظهر حسب سياق رواية الزهري الأنفة الذكر ورواية ابن خلدون عن مقتل ساكورة بالقرب من طرابلس، أن السودانيين كانوا يأخذون طريقاً تجهل الكثير من محطاتها، لكنها كانت تنتهي بهم إلى طرابلس، ومنها يدخلون الاسكندرية ثم القاهرة شأن ركب الحاج المغربي. وربما يلتقيان في طرابلس، فيدخل ركب السوداني إلى القاهرة صحبة ركب المغربي^(١٣).

أين كانت نقطة لقاء الركبين السوداني والمغربي، ولماذا تجاهلت كتب الرحلات الحجية المغربية هذا اللقاء؟ إنهما استفهامان ما يزال البحث العلمي عاجزاً عن الإجابة عنهما. والامر رهين باكتشاف مصادر أخرى لا تتوفر عليها حالياً.

لقد تحدثنا في الفصل الأول من هذا البحث عن الصحراء، وقلنا إن ابن بطوطة عند توقفه بولانة وما وافق ذلك من سوء تفاهمه مع حاكم المدينة، اغتباط وعبر عن رغبته في العودة إلى المغرب دون أن يستكمل رحلته إلى عاصمة مالي. وحينئذ قال: «وَأردت أن أسافر مع حجاج إيوالاتن»^(١٤).

وواضح أن غضب ابن بطوطة، ضيق علينا فرصة ثمينة للتعرف على أحوال الركب الحججي السوداني، كما أنه أعاق أية محاولة لمعرفة ما إذا كان الركب السوداني قد اكتسب تنظيماً معيناً، وتقاليد سارية المفعول مثلما هو الحال بالنسبة للركب المغربي الذي انتظم مع الشيخ أبي محمد صالح الماجرري، واتخذ

(١٤) طغرس الحكم في بلاد السودان يكتنفها الكثير من القموض، نظراً لارتباطها ببعض المستعبدات السودانية القديمة. لهذا، فنحن لا نستبعد حجج أولئك الملوك بطريقة سرية. وتشير هنا إلى أن الحاج أسكيا محمد سلطان السنغين، أصابه العمى في أواخر دولته ومع ذلك لم يقطن به أحد من حاشيته ووعاباء، سوى علي فلن أحد أركان دولته. انظر، «تاريخ السودان»، ص ٨٠.

(١٥) انظر نصاً هاماً عن القضية عند القرطبي، «المخطوط»، الجزء ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(١٦) هنا ما تليقنا به الإشارات القنطرية والمتعددة الواردة عند القرطبي. ولأن يوسف كيوك ترجم في مودته عددًا من النصوص المخطوطة التي لم تصن من الاطلاع عليها فتستعمل على عمله. انظر:

- "Recueil"..., p. 392 - 393.

(١٧) «هفته النظارة»، ج ٢، ص ٧٧٦.

صبغة رسمية مع المرتين منذ بداية القرن الثامن الهجري^(١٨).

وإذا أردنا أن نستكنه خلفيات تلك الإشارة اليتيمة لأبن بطوطة، فيمكننا القول إن ولادة أصبحت منذ نهاية القرن السابع الهجري مركز تجمع السودانيين قبل تشريعهم لقضاء فرضهم. وموقع المدينة بالنظر إلى المآور التجارية التي سطرته القوافل الصحراوية خلال الفترة نفسها، سوف يؤدي بنا إلى سجل ماسية. فهل كان السودانيون يخرجون ضمن الركب الحجى السجل ماسي؟^(١٩).

نقف بتطلعاتنا الاستفهامية عند هذا الحد، ونسجل الملاحظات التالية:

- الانطباع العام الذي نحملنا عليه الشهادات المصدرة المقتضية، هو أن السودانيين خلال القرن الثامن الهجري، أصبحوا يقدمون على أداء فريضة الحج بشكل منتظم إلى حد ما، وكانوا يشرقون في ركاب قد تضم مائة نفر أو قرابة هذا العدد.

- يتأدى لنا من المعلومات المتوفرة عن حج السلطان منسا موسى أن الطريق التي تأخذها الرحلة الحجى السودانية مغايرة لتلك التي تأخذها في أثناء العودة. فقد انطلق الموكب الحجى لمنسا موسى من نياني العاصمة، ثم ميمة، فولانة، وتغازة، وتوات، وواركلا، وغدامس، وطرابلس، والاسكندرية؟، وأخيراً - القاهرة حيث خرج الموكب السوداني ضمن الركب المصرى إلى مكة. أما طريق العودة فكانت من القاهرة إلى غدامس ثم كوكو، فتنبتك ومنها إلى العاصمة نياني^(٢٠).

- يذكر صاحب تاريخ الفتاش أن السلطان منسا موسى قد صاحب معه زوجته في أثناء رحلته الحجى. ويؤكد ابن خلدون أنه لقي بالقاهرة أواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادى) الشيخ عثمان فقيه أهل غانية وكبيرهم علماً وديناً، ثم أضاف يقول إن الشيخ المذكور جاء «حاجاً بأهله وولده»^(٢١).

والخلاصة التي نتحصل لدينا من هذه المعطيات، أن السودانيين الميسورين المقبلين على أداء فريضة

(١٨) محمد المنزى، ركب الحاج المغربى، ص ٧. وروايات عن الحطارة المغربية في عصر بني مرين، ص ١٣٩.

(١٩) طوال العصر الراسط تناوبت عدة مدن على احتضان القافلة الحجى المغربية قبل تشريعها، نذكر منها آسفى وفاس ومراكش وسجل ماسية انظر: «ركب الحاج المغربى»، ص ٣٩.

(٢٠) طرابلس محطة ضرورية في الطريق إلى القاهرة، ولادة الإخارية لا تشير إليها؛ لذلك وضعنا علامة استفهام أمامها. أما الإسكندرية فيمكن للركب تجاوزها وعدم المرور عليها، غير أن ابن خلدون يضعنا في موقف حرج لاتتبع مع هل لقي موكب السلطان منسا موسى هلال حاجب بني عبد الواد في الإسكندرية أم في الطريق منها إلى القاهرة. انظر: «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٩٢ - ٧٩٣. «المر»، ج ٦، ص ٤١٥. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤. «تاريخ السودان»، ص ٧.

(٢١) «تاريخ الفتاش»، ص ٣٤. «المر»، ج ٦، ص ٤١٣.

الحج، كانوا يشجعون أهلهم ويحرصون على أن يأخذوا معهم في رحلاتهم الحجاجية زوجاتهم وأبناءهم وذوي القربى منهم.

وهذه المزية، بالإضافة إلى عمل حكام السودان على قضاء فرضهم، تمثلان مزييتين فريدتين اختص بهما تاريخ الركب الحججي السوداني، وانطبع بهما.

٢- حج السلطان منسا موسى.

السلطان منسا موسى رابع ملوك مالي يقوم بإداء فريضة الحج^(٢٢) وفي عهده (٧١٢ - ٧٣٧هـ / ١٣١٢ - ١٣٣٧م) كانت الإمبراطورية تعيش أوج قوتها وذروة مجدها. وأصبح منسا موسى يبحث لنفسه عن مكان وليس أي مكان بين حكام الاقطار الإسلامية. لذلك جاء حجه في مستوى هذه التطلعات، بحيث رتب له من المظاهر ما يدل على مكانته، ولكن كذلك على قوته وكثرة ذبهِ.

يذكر صاحب الفتاش، أن السلطان لما عزم على قضاء فرضه: «قام بجمع المال والجهاز للسفر ونادى من بأرضه من كل جانب يطلب الزاد والعون وأتى أحد مشايخه يطلب منه أن يختار له يوم الخروج في الأيام فقال أرى أن تنتظر يوم السبت الذي يكون ثاني عشر شهر وأخرج فيه لا تموت حتى ترجع لدارك سالماً إن شاء الله ومكث يترصد حصول ذلك في الشهور وينتظره ثم لم تحصل إلا بعد تسعة أشهر وافق ثاني عشرة بيوم السبت وخرج بعدما وصل رائس قافلته بتنيكت وهو بداره في مله^(٢٣).

وحسب سياق هذه الرواية، يبدو جلياً أن السلطان منسا موسى لم يتمتع بالأمور وإنما أخذ ما يكفيه من الوقت للإعداد والترتيب لرحلته الحجاجية. وقد دامت مرحلة الإعداد زهاء سنة كاملة، اتخذ خلالها جميع احتياطاته لمواجهة أي ظرف طارئ. وكان أول عمل قام به السلطان قبل سفره، أنه استناب ابنه محمد (منسا مغا) وجعله وصياً على العرش إلى حين عودته^(٢٤).

وإذا كانت المصادر متفقة حول أهمية عدد الرفقة التي صاحبت السلطان إلى الحجاز، فإن الأرقام التي تطرحها، تختلف من مصدر لآخر. وحسب رواية ابن خلدون التي تملك مصداقية معتبرة بهذا الشأن،

(٢٢) يتحدث بوفيل (E.W. Boville) عن حج منسا سليمان عام ٧٥٢هـ / ١٣٥١م، وأنسان براد إبراهيم طرخان مؤكداً الخبر (ص ٩٥). ونحن لا نعرف رواية أو شهادة مصدرة تتحدث عن حج منسا سليمان انظر: «الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا...» ترجمة زاهر رياض، ص ١٢٣. وراجع تعليقاتنا اللاحق في هامش: ١٠٢.

(٢٣) «تاريخ الفتاش» ص ٣٣. والإشارة إلى وصول رأس القافلة لتنيكت يربك اقتراحنا المتعلق باختلاف طرق الذهاب عن طريق الإياد. (٢٤) العمري، ص ٩٩. أما أسكيا محمد فقد استناب أخاه عمر كمرزاغ في أثناء غيبته برسم الحج عام ٩٠٢هـ انظر: «تاريخ السودان»، ص ٧٣.

يمكننا القول إن الركب السلطاني ناهز اثني عشر ألف نفر^(٢٥).

وكان المركب يضم زوجة منسا موسى المسماة إنار كُنتُ، وعدداً غير قليل من الأمراء وحكام الأقاليم، والفقهاء والقضاة منهم بعض المغاربة القاطنين بمالي. ورافق المركب مئات الجنود لحماية الركب من الإغارات المحتملة، ذلك أن ذكرى مقتل ساكورة ما زالت عالقة بالآذان، ولا ريب في أن منسا موسى قد فكر في الأمر ملياً، ونهضاً له جيداً. ومشى مع السلطان، سليمان بن يفتُ و كان من خدمه يركب أمام الرفقة^٥. إنه دليل القافلة وقائدها العام. ومجموع حاشية السلطان مع جنوده لم يتجاوز في نظرنا ثلاثة آلاف نفر، بينما كان الباقي وتقديره تسعة آلاف، يتكون من العبيد^(٢٦).

والحاجة التي دعت إلى استصحاب هذا العدد الوافر من العبيد، تمثل في استعمالهم لخدمة السلطان وحاشيته في الطريق، ولمساعدة الجند في حماية الركب حينما يتعرض لاعتداء محتمل. وأخيراً، فقد كان من عادة السودان أن يأخذوا معهم العبيد للاعتبارات نفسها المتقدمة، ولكن أساساً لقايتهم في أسواق مصر - وربما الحجاز كذلك - بهدف الحصول على عملة نقدية تمكنهم من تغطية مصاريف رحلتهم الحرجية داخل مصر والحجاز^(٢٧).

ولعل هذه المعطيات قد غابت عن شارل مونتييل ومن هذا حذوه من الباحثين، الشيء الذي جعلهم يستعملون عدد رفقة السلطان منسا موسى، ويضربون عرض الحائط الأرقام التي أوردتها المصادر، حيث اعتبروا تلك الأرقام من بين الشطحات التي عودتنا عليها الحوليات القرسطوية في تقديراتها^(٢٨).

لا نعرف متى خرج المركب السلطاني من مالي في اتجاه الحجاز، في المقابل تنهات المصادر على تأكيد وصوله إلى مصر عام (٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م). ويدقق المقرئ في المسألة، ثم يخبرنا أن دخول مركب منسا موسى إلى القاهرة كان في ليلة الأحد خامس عشر جمادى الأولى من السنة نفسها (١٠ مايو ١٣٢٤ م).

(٢٥) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٦. أما ابن كثير فقد وصل بعدد الرفقة إلى ٢٠ ألفاً، لكنه يجمع ما بين الركب المغربي والسوداني. انظر «البداية والنهاية» في التاريخ، ج ١٤، ص ١١٢.

(٢٦) «دخلة النظار» ج ٢، ص ٧٨١، ٧٩٢. «تاريخ الفتن»، ص ٣٤ - ٣٦.

(٢٧) «تاريخ الفتن»، ص ٣٤ - ٣٥. راجع حاشي ١٦. ومعلوم أن الدول السودانية طوال العصر الوسيط لم تنشئ عملة نقدية للتداول. وكان السودانيون يتصرفون بالردع أو الأصناف البحرية كسلعة. كما أن التبر، والنعاس والحديد في شكل قضبان، والملاح وغيره من المواد الهامة في حياة السودانيين كانت تستعمل كوحلات مرجعية في العمليات التجارية. انظر:

- Mauny, R., "Tableau Géographique", p. 415.

(28) - Montell Ch., "Les Empires du Mali", p. 379.

وإذا استثنينا رواية عبد الرحمن السلمي (ص ٧) التي تنص أن العدد بلغ ٦٠ ألفاً، فإن جل الأرقام الأخرى التي تقدمها المصادر لا تدعو للشك والارتباب.

بينما يؤجل ابن حجر العسقلاني تاريخ الحدث زهاء ثلاثة أشهر^(٢٩).

وبالنظر إلى ضخامة الموكب السلطاني، فقد اهتزت القاهرة لوصوله، وأرسل الملك الناصر محمد بن قلاوون موظفاً من بلاطه وهو المهتمدار لاستقبال منسا موسى. وتم إنزال سلطان مالي وحاشيته بقصر عند القرافة الكبرى، أقطعه إياه الملك الناصر^(٣٠).

وإذا صدقنا رواية المقرئ، فسيكون الركب السوداني قد مكث في القاهرة زهاء خمسة أشهر قبل ذهابه إلى مكة. وهذه المدة الطويلة نسبياً، تتطلب الكثير من المصاريف، فضلاً عن أن الإغراءات التي تمنحها مدينة عظيمة وصاخبة مثل القاهرة، سوف تمتص الكثير من أموال السودانيين. إلا أن السلطان منسا موسى كان قد أعد لذلك «مائة حمل من التبر كل حمل ثلاثة قناطير»^(٣١)، عدا الأموال التي سيحصل عليها بعد بيعه للعبيد الذين جلبهم معه.

وتجمع المصادر على أن سلطان مالي في أثناء إقامته بمصر، كان «كريمًا جواداً كثير الصدقة والبر». فقد أهدى للناصر محمد بن قلاوون هدية حافلة «يقال إن فيها خمسين ألف دينار». فضلاً عن عطاياه التي بذلها للقبائل بطريقه، فإنه لم يدع أميراً مقرباً ولا رباً وظيفية سلطانية إلا ووصله بحمل من الذهب. نذكر منهم المهتمدار الذي تكلف باستقباله، ويظهر حسب تلويحات العمري أن المهتمدار قد حصل على كمية وافرة من التبر (الذهب الخام)، ربما تجاوزت قيمتها قيمة الهدية الموجهة للملك الناصر نفسه. ومنهم الأمير أبو الحسن علي ابن أمير حاجب والي مصر والقرافة إذ ذلك، الذي وصله منسا موسى بخمسمائة مثقال. أما دليل الموكب السلطاني من مصر إلى الحجاز المسمى مهنا بن عبد الباقي المعجزي، فقد حصل على مائتي مثقال من الذهب، ولم ينس منسا موسى رفاق الدليل، حيث افتقدهم ببعض المناقيل^(٣٢).

(٢٩) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. «الداية والنهاية»، ج ١٤، ص ١١٢. «السلوك لمعرفة دول الملوك»، ج ٢، ص ٢٥٥. «الدرر الكامنة»، ج ٥، ص ١٥٤.

(٣٠) «مسالك الأبحار»، ب ١٠: ٦٧. «الذهب المسروق»، ص ١٧. والمهتمدار مهمته تلقي الرسل والوفود الواردة إلى السلطان المملوكي، وإنزالهم بدور الضيافة. ومعلوم أن القاهرة عاصمة المماليك آنذاك، كانت تشتمل على ثلاث مدن عظام: القسطنطينية، وهو من بنا عمرو بن العاصي، وهي المسماة عند عامة أهل مصر بمصر العتيقة، والقاهرة المعزية بناها القائد الفاطمي جوهر لولاء الخليفة المعز بن القائل المهدي، والمدينة الثالثة تسمى قلعة الجبل بناها قراقوش للملك الناصر صلاح الدين الأيوبي. وكانت القلعة تضم بلاط الأيوبيين ومن جاء بعدهم من الأسر التي حكمت مصر، وتوجد بها القرافة، وهي - يقول العمري - تربة عظمى لمن أهلها (أي مصر). وبها الصناعات النخعة، ولها المتنزعات المستطابة. انظر «مسالك الأبحار»، ب ٦، ص ٨٦ - ٨٧، ١٤٣.

(٣١) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. وقد قدر روثون موني هذه الحمولة بـ ١٠٢٠٠ إلى ١٢٧٥٠ كلغ من الذهب. انظر:

- Mauny R. "Tableau Géographique", p. 426.

والقنطار المغربي أو الإثري - كما تنبه إلى ذلك الترجمة العربية لوصف إفريقيا (ص ٢٤) يساوي ٥٠ كلغ و ٨٠٠ غرام.

(٣٢) «العبر»، ج ٥، ص ٩٣٢. «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٦٧، ٧٠، ٧٣. والمقصود بولاية ابن أمير حاجب على مصر والقرافة، أنه كان يتولى أمر مدينتين من المدن الثلاث التي تشملها عاصمة مصر.

وحسب شهادة المعجومي الدليل فإن منسا موسى لما بلغ الحجاز، أفاض على الحجيج وأهل الحرمين الشريفين بحال الإحسان، وتصدق بمال كثير قدره عبدالرحمن السعدي بعشرين ألفاً من الذهب. نضيف إليها أربعة آلاف التي أغرينا بها سابقاً أولئك الأشراف القرشيين الذين رافقوا السلطان لمالي^(٢٣).

وبينما كان منسا موسى ينثر التبر على أقدام أمراء الممالك في القاهرة، كان رعاياه يتهافتون على شراء الجوارى من الترك والحبوش والمغنيات والثياب، فانحط سعر الدينار الذهب ستة دراهم^(٢٤).

أما العمري الذي سبق المقرزي في تأكيد المعطيات المتقدمة مع بعض الاختلافات الطفيفة، فقد ركز على جانب هام من هذا التهافت السوداني على السلع المصرية، وأطلعنا على الأرباح الكبيرة التي حققها المصريون في عملياتهم التجارية مع أهل مالي.

ولم تكن تلك المكاسب والأرباح - باعتراف التجار المصريين أنفسهم - صافية من الغش. ذلك أنهم استغلوا سداجة وحسن نية السودانيين، فضاغفوا ثمن السلع خمس مرات. وترتب عن ذلك، أن أهل مالي الذين كانوا عند وصولهم للقاهرة «في غاية سلامة الصدر والطمانية»، أن «ساءت ظنونهم بأهل مصر غاية الإساءة لما ظهر لهم من غشهم لهم في كل قول وفي تراجعهم المفرط عليهم في أثمان ما يباع عليهم من الأطعمة والسلع (حتى إنهم لو رأوا اليوم أكبر أئمة العلم والدين، وقال لهم إنه مصري، امتنوه وأساؤا به الظن لما رأوا من سوء معاملتهم لهم)»^(٢٥).

وعلى الرغم من كثرة الذهب الذي حمله معه الركب الحججي السوداني، والأموال التي وفرتها عمليات بيع العبيد، فإن العطاءات التي تمأيل أمراء الممالك على أخذها من السلطان منسا موسى، فضلاً عن ابتزاز تجار مصر، استنفذت مخدرات السلطان، مما اضطره بعد قضاء قرضه إلى الاقتراض من تجار مصر بفوائد فاحشة^(٢٦).

إن إقامة منسا موسى مع قومه بمصر، التي استغرقت زهاء خمسة أشهر، شكلت تجربة مريّة، لم يكن أحد من السودانيين ينتظرها أو يتنبا بها. لقد توقع الركب الحججي السوداني نهب وإغارات بربر وأعراب

(٢٣) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٣. «تاريخ السودان»، ص ٧. ولا يسعنا إلا أن نشكك في ذلك المبلغ الذي قدره السعدي (٢٠ ألفاً)، ونستصفره. والواقع أن مؤرخ تبيكت لا يبرء أن يكون منسا موسى قد تصدق في الحرمين بأكثر مما تصدق به الحاج أسكيا محمد، الذي وصل مبلغ عطائته بمكة والمدينة ١٠٠ ألف. راجع تعليقنا عن أسباب هذا الموقف في هامش ٣٢ من الفصل المتقدم.

(٢٤) «الذهب المسوك»، ص ١١٣.

(٢٥) «مسالك الأبصار»، ب ١٠، ص ٧٣. «التشديد متى».

(٢٦) «م»، ص ٧٠. «المبر»، ج ٥، ص ٩٣٢.

الصحراء، فاستعدوا لذلك بالمال والرجال^(٣٧). وتوقع أهل مالي المشاق العسيرة التي تواجه المجتازين للصحاري من عواصف هوجاء وشمس حارقة مع قلة الماء، فهانت عليهم هذه المشاق في سبيل قضاء فرضهم. وقد فكر أهل الركب السوداني في أن رحلتهم الحرجية وإقامتهم بمصر والحجاز، سوف يكلفهم المال الكثير فضلاً عن المعطيات والهدايا، فأدخروا لذلك مائة حمل من الذهب، ثم استدانوا بفوائد فاحشة ومجحفة.

لقد توقع أهل مالي كل هذا وتهيأوا لمواجهة ماديًا ومعنويًا، لكن ما لم يخطر ببالهم، أو الشيء الذي خاب ظنهم فيه، هو سوء معاملة أهل مصر لهم.

كان أهل مالي المتحمسون برفقة ملكهم، متأكدين من أن إخوانهم المسلمين هنالك، سيساعدون برؤيتهم وسيباركون مساعيهم. وكانوا يتوقعون من أهل مصر أن يأخذوا بأيديهم على اعتبار حداثةهم بالإسلام، وأن يساعدوهم ويشجعوهم على بلوغ هدفهم.

هذا ما كان السودانيون وسلطانهم ينتظرونه حينما خرجوا من مالي، وكانت هذه الآمال تكبر وتكبر في أنفسهم كلما اقتربوا من جامع الأزهر والحرمين الشريفين، غير أن كل هذه الآمال تبددت وتحطمت أمام أعينهم.

ثم جاءت الواقعة التي عمقت الجرح ورسخت حسرة السودانيين وسلطانهم على أهل مصر. ذلك أن الناصر محمد بن قلاوون ألح في استدعاء منسا موسى للمثول بين يديه. والامر يبدو عادياً، بل يمثل حدثاً سعيداً لو كان اللقاء سيحترم أدنى شروط اللياقة الأدبية، المفترضة عند لقاء عاهلين مسلمين. غير أن منسا موسى الذي كان يعلم أنه سيجبر على «تقبيل الأرض أو اليد» كما جرت العادة في المراسيم التشريعية للبلالط المملوكي، حاول جهد استطاعته تجنب هذا اللقاء لما فيه من إحراج واحتقار له ولقومه. بيد أن الناصر ألح في طلبه، فأحس منسا موسى بحساسية وخطورة الموقف، فسلم أمره لله، وتوجه مجبراً للحاضرة السلطانية بالقلمة^(٣٨).

ولما وصل منسا موسى ومن معه لحاضرة الملك الناصر، طلب منه أن يسجد ويقبل الأرض «فتوقف وأبى إباءً ظاهراً، وقال كيف يجوز هذا؟ فاسرَّ إليه رجل عاقل كان معه كلاماً لا نعلمه. فقال [منسا موسى]:

(٣٧) انظر قصة توقف المركب السلطاني بأحد نقاط الماء في الصحراء الكبرى، وكيف حاول اللصوص منعه من الماء حتى يهلك عطشاً ويجهتد يسهل انتهابه. لكن دليل القافلة وقائدها العام سليمان ابن يمت واجه الموقف بحزم وقتل اللصوص. «تاريخ الفتاش»، ص ٣٦.

(٣٨) القصر السلطاني للمماليك يوجد بالقلمة. راجع هامش ٣٠.

أنا أسجد لله وتقدم إلى السلطان فقام له بعض قيام وأكرمه وأجلسه إلى جانبه وتحادثا حديثاً طويلاً، ثم خرج السلطان منسا موسى» (٣٩).

وقد اختلف أصحاب مصادرتنا في تناول هذه الحادثة، ومنهم من تجاهلها كليةً مثل ابن خلدون، الذي لا نشك في أنه قصد تجاهلها عمداً حتى لا يجرح نفسه أمام المماليك أولياء نعمته (٤٠). ولعل في هذا التجاهل، شهادة ضمنية تركي رواية العمري. أما ابن كثير والمقريزي فقد اتفقا على أن السلطان منسا موسى امتنع عن تقبيل الأرض، وقال للترجمان: «أنا مالكي المذهب، ولا أسجد لغير الله». فاعفاه الناصر من ذلك «غير أنه لم يمكن من الجلوس في الحضرة السلطانية» (٤١).

حقاً، لقد كان منسا موسى رجلاً تقياً، ورعاً، طيب العشرة، سخيّاً، ولكن كذلك كان رجلاً بالغ الحساسية أبي النفس. لذلك بدا عليه تأثر بالغ عندما أجبر على السجود، وبقي في نفسه الشيء الكثير من هذا الحادث. فرغب عن مصادقة المماليك وأمرائهم، وسعد كثيراً بصحبة هلال حاجب بني عبد الواد، الذي كان قد لقبه في طريقه إلى القاهرة. وفي أثناء إقامتهما في حاضرة مصر استحكمت المودة بين الرجلين على قول ابن خلدون (٤٢).

وعلى الرغم من هذه الإهانات المتلاحقة من طرف تجار مصر وحكامهم المماليك، تمالك السودانيون أنفسهم ولم ينشغلوا عن دينهم. ويشهد الأمير المملوكي أبو الحسن علي أن منسا موسى طوال إقامته بمصر كان «على نمط واحد في العبادة والتوجه إلى الله عز وجل كأنه بين يديه لكثرة حضوره، وكان هو ومن معه على مثل هذا مع حسن الزي في الملبس والسكينة والوقار» (٤٣).

وحسب تعبير منسا موسى نفسه، فإنه جاء إلى مصر لا لشيء آخر غير قضاء فرضه، وإنه لا يرغب في «خلط حجه بغيره» (٤٤). لذلك وجدناه يبحث ويسأل عن فقهاء المالكية بمصر للاستشارة بنصائحهم والاستفادة من علمهم. ولحكمة معلومة بسبب ما رأينا أو لصدفة ساذجة! اختص منسا موسى مجلسه

(٣٩) «مسالك الأبحار»، ب ١٠ ص ٧٠. والتشديد مني.

(٤٠) لا ريب أن ابن خلدون لو تحدث عن الواقعة لسلجها بنوع من الانتماض، مما يجعله محرراً أمام السلطة الحاكمة (المماليك) التي التجأ إليها هرباً من معتته مع المرتين، وأصبح يعيش في كنفها وتحت رعايتها.

(٤١) «الذهب المسبوك»، ص ١١٢، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج ٢، ص ٢٥٥. والتشديد مني. ولانسان ما قاله ابن كثير، «الهداية والنهاية»، ج ١٤، ص ١١٢. والرائع أن الدارس يجد نفسه مدفوعاً للأخذ برواية العمري، لأنه اعتمد شهادة رجال مكتبته مناصبهم الحكومية من حضور وتبجح جل تقاضيل لقاء المماليك.

(٤٢) «العبر»، ج ٧، ص ٢٣٦.

(٤٣) «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٧٠.

(٤٤) م. ص. ص ٧١.

بفقيه مالكي أصله من بجاية بالمغرب الأوسط وليس من مصر. وهو القاضي شرف الدين أبو الروح عيسى الزواوي، الذي يظهر أنه جالس منسا موسى كثيراً في قصره بالقراقة^(٤٥).

وقد أشرنا سابقاً إلى أن القاضي محمد بن أحمد بن ثعلب المصري، مدرّس المالكية بمصر - أحد شيوخ ابن مرزوق الخطيب -، وقد ألف شرحاً مختصراً أبي الحسن الطليطلاني باقتراح من السلطان منسا موسى. ونحن لا نعلم هل كان للرجلين لقاء بالقاهرة عام (٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م)، أم أن الأمر يتعلق بمراسلة بينهما^(٤٦)؟

لا شك أن السلطان منسا موسى قد لقي عدداً آخر من فقهاء المالكية بمصر، بيد أن المصادر لم تخبرنا بشيء، ولستأ ندري سبب هذا الصمت! وحتى بالنسبة للقاء مع القاضي الزواوي، فإنه لولا تلك الإشارة الضمنية للمصري، التي لم ينتبه إليها الدارسون للآن، ما كنا نعلم لقاءهما^(٤٧).

بموازاة مع تشوّفه إلى مجالسة علماء وفقهاء المالكية بمصر، فقد استغل السلطان منسا موسى فرصة إقامته بالقاهرة لشراء مجموعة من كتب «فقه المالكية»^(٤٨). ولأن المادة الإخبارية لا تترد أن تطلعنا على عناوين المصنفات التي اشتراها السلطان، فلنترك الأمر جانباً، لأنه كما بينا^(٤٩) لا يستحق كبير اهتمام.

لقد توقعنا كثيراً بمصر، لكن أهramاتها لن تشغلنا عن هدف، كما أنها لم تشغل منسا موسى وقومه عن قضاء فرضهم^(٥٠).

هكذا، وبعد أن استراح الركب السوفاني بضعة أشهر واستجمع قوته، أخذ ينتهي للخروج رفقة الركب الحججي المصري. فلما آن أوان الحج - يقول المصري - بعث الناصر محمد ابن قلاوون إلى منسا موسى «بمبلغ كثير من الدراهم وجمال وهجن خاص كاملات الاكوار والعدة لمراكبه، واتباع لاصحابه ومن حضر معه وأزواد جمّة وركز له العليق في الطرق ورسم لامراء الركب (المصري) بإكرامه واحترامه»^(٥١).

(٤٥) بعد هذا هل يمكن لأحد أن يتجرأ على العمري ويختمه بالطلاق الكلام على عرامته، وذلك حينما أكد لنا سابقاً أن أهل مالي - بعد أن ساحت ظنونهم بأهل مصر - «لو رأوا أكبر أئمة العلم أو الدين، وقال لهم إنه مصري، امتننوه وأسألو به الظن».

(٤٦) راجع ما قلناه عن الزواوي وابن ثعلب في الفصل المتقدم ص ٢٩١ وهامش ٧٦.

(٤٧) من الشخصيات التي لها علاقة بتاريخ بلاد السودان قبل القرن ٩ هـ / ١٥ م، التي أغفلها البحث التاريخي، نجد بالإضافة إلى الزواوي وابن ثعلب، أبو الحسن النعري الذي ترجم له أبي عبد الله الرافعي في «فتح الشكيرة»، ص ١٩٦.

(٤٨) «الذهب المسبوك»، ص ١١٣.

(٤٩) سيكون من الغريب حقاً، أن نتعرف على الأسباب التي تفسر عدم اهتمام أهل مالي وسلطانهم بالأهramات، وذلك على الرغم من أن قصر منسا موسى بالقراقة قريب من موقعها، وحتى السلطان منسا سليمان لم يسأل رجالنا عنها!

(٥٠) «مسالك الأضرار»، ج ١، ص ٧٧.

قد يظن أنها التفاتة كريمة من الناصر تجاه منسا موسى، لكن الحقيقة غير ذلك، إذا سبق لسلطان مالي أن قدم لخزينة الدولة المصرية أكياساً من التبر غير هديته للملك الناصر^(٥١). ومقابل ذلك، تلقى منسا موسى تلك المبالغ النقدية من الدراهم وغير ذلك مما وثقه وزعمه العمري. لقد قام الناصر هنا بعملية تحويلية أو ما يصطلح عليه عند أهل الاقتصاد بعملية الصرف ليس إلا. وأهل السودان كما قلنا، لم تكن لديهم سكة أو عملة نقدية.

أخيراً خرج الרכ الحجي السوداني قاصداً الديار الحجازية ضمن الموكب المصري، الذي كان يغادر العاصمة المصرية في العادة يوم ٢١ شوال. والمسافة الفاصلة بين القاهرة ومكة تستغرق في أحسن الأحوال ٣٦ يوماً^(٥٢).

وأدى السلطان منسا موسى مع قومه مناسك الحج، وزار قبر النبي (صلى الله عليه وسلم). وتصدق على ما رأينا بمال كثير في الحرمين الشريفين، ثم حادث مشيخة مكة في أمر القرشين الذين سيصحبونه إلى بلاده، ونجح بعد لأي في جلب أربعة منهم على ما أخبرنا به صاحب تاريخ الفناش. وتصادف أن لقي منسا موسى بموسم الحج، العالم المشهور والصالح المشكور والشاعر المذكور، أبا إسحاق إبراهيم الساحلي، المعروف بالطوبج. فتوثقت علاقتهما إلى درجة جعلت أبا إسحاق يهجر بلده غرناطة ويعود مع السلطان إلى مالي حيث توطن تنبكت وبها توفي عام (٧٤٧ هـ / ١٣٤٤ م)^(٥٣).

وامام هذه المعلومات الضعيلة، يبدو جلياً أن المصادر كانت بخيلة جداً في كلامها عن إقامة الموكب السلطاني المالي بالحجاز، مقارنة مع كلامها عنه في أثناء إقامته بمصر. هل يعني ذلك، أن ركبنا السوداني قد ضاع عن أعين وآذان أصحاب مصادرننا في غمرة زحام موسم الحج؟ أم أن انشغال المسلمين بأداء شعائر ومناسك الحج، وانهماكهم في قدسية اللحظة وجلال عظمتها، جعلهم لا يلتفتون لغير ما هم فيه؟ ونعتقد أن تأخر الרכ السوداني بمكة وتهديد إقامته بها أياماً بعد انتهاء موسم الحج^(٥٤) أضاف عاملاً آخر ساهم في عرقلة مهمة أصحاب مصادرننا وجعلهم عاجزين عن متابعة أخباره هنالك.

(٥١) م. س. ص ٧١.

(٥٢) «تاريخ العلاقات المصرية». ص ٢٨، ٥١.

(٥٣) المقري، «دفع الطيب»، ج ٢، ص ١٩٤. لقد مر علينا أن أبا إسحاق الساحلي هو الذي تكلف ببناء عدد من المنشآت المعمارية في مالي. وقد وقف على قبره ومالئنا ابن بطوطة حينما مر بطنبكت، أما ابن خلدون فقد لقي ابنه بالينبع عام (٧٨٩ هـ / ١٣٨٧ م)، حين جاء حاجاً وحمل معه رسالة إلى ابن خلدون من أبي عبد الله بن زمرك كاتب سر السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة. انظر ومضة النظارة، ج ٢، ص ٧٨٩، ٧٩٥. «العبر»، ج ٧، ص ١٠٧٦.

(٥٤) «الذهب المسروق»، ص ١١٢. أما ابن حجر العسقلاني فيحدث عن تأخر مقلده ثلاثة أشهراً وليس «أياماً» كما ذكر المقريزي. انظر، والدرر الكامنة، ج ٥، ص ١٥٥.

كما المعتاد، فقد تأخر الركب المالي بمكة أياماً، وبذلك فإن عودته إلى مصر كانت منفردة ودون أمراء المماليك وجنودهم، الذين - حسب أحد خدكهم البلاط - أوصاهم الناصر خيراً بموكب السلطان منسا موسى.

ويبدو هذا التأخر غربياً ومثيراً للغاية، خاصة إذا علمنا أن موكب منسا موسى سوف يتيه في صحراء الحجاز حين عودته المنفردة إلى مصر، وسيعرض للإغارة والنهب. وتساءل هنا هل بقيت لسلطان مالي حاجة هامة يقضيها في مكة حتى يُحرم من الحماية والأمن اللذين يوفرهما له الموكب المصري المملوكي؟

يمكننا أن نفكر في بعض الحاجات، منها قضية انشغال منسا موسى بجلب الأشراف القرشيين من مكة. قد يبدو هذا السبب معقولاً، لكن الدارس المدقق لن يقتنع بمثل هذا التبرير كتفسير لتمديد إقامة الركب السوداني في مكة. ذلك أن فترة موسم الحج والأيام التي تليه والتي تستغرقها فترة انتظام القوافل وتهيئها لمخافرة الحجاز، كافية لقضاء مثل هذه الحاجة.

ونعتقد أن ما بقي في نفس السلطان منسا موسى من حادثة السجود ومن سوء معاملة أهل مصر لقومه، هو الذي دفعه إلى التأخر بمكة، لا لشيء إلا لكي لا يعود في ظل رعاية الركب الحججي المملوكي.

والرسالة مفهومة لدى الناصر محمد بن قلاوون إذا اعتبرنا أن منسا موسى كان يقصد بهذا التأخر، تبليغه بموقفه الدال على استيائه من سلوكه معه في أثناء إقامته بمصر، وأنه غير محتاج لرعايته ورايات جيوشه لقضاء فرضه.

كان منسا موسى يهرد أن يحد من غلواء وعجرفة الناصر، في الوقت نفسه كان يود أن يبرهن على حرية تصرفه واستقلاليتة إزاء المماليك، الذين يدعون استحقال لقب السلطنة الشرعية في العالم الإسلامي^(٥٥).

وسيكون من المفيد هنا أن نتساءل لماذا لم يطلب منسا موسى من السلطان الناصر أن يكتب له تفويضاً يركي شرعية حكمه في بلاد السودان. ومثل هذا العمل قام به أسكيا محمد سلطان السنغين

(٥٥) بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أثر هجرهم التتار بقيادة هولاكو عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م، اجتهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس في احتراف أحد أفراد الأسرة العباسية، وعمل على احيا - الخلافة العباسية بمصر في شخص ذلك العباسي الهارب إليه وهو أحد بن الظاهر بن الناصر. وفي سنة ٦٥٩ هـ / ١٢٦١ م، بايع الظاهر بيبرس الخليفة الجديد الذي لقب بالمستنصر بالله، أما الخليفة العباسي فقد قام بتقليد الظاهر بيبرس السلطنة. وفي عام ٦٦٧ هـ / ١٢٦٨ م، أصبح الحجاز تابعاً للمماليك رسمياً. وهذه المطالبات بالإضافة إلى دفاع المماليك عن حرمة الإسلام ووقوفهم في وجه المغول والصليبيين، أضفت على حكمهم مشروعية متميزة بين الأسر الحاكمة في العالم الإسلامي آنذاك، أنظر مقدمة تحقيق الباب السادس من «مسالك المصري» ص ٤١، ٤٥. وعبد الفتاح عاشور، ص ١٧٧ - ١٧٨.

إتيان حججه عام (١٩٠٢هـ / ١٩٩٥م)^(٥٦). فلماذا لم يسبقه إليه منسا موسى؟

يدهي ابن الدودري أن الناصر محمد بن قلاوون ألبس منسا موسى كسوة ملكية، وقام الخليفة العباسي المقيم في القاهرة تحت رعاية الممالك بتقليده السلطنة الشرعية على بلاد التكرور. في المقابل، ألزم ملك التكرور نفسه بذكر السلطان الناصر في خطبة الجمعة ونقش اسمه على عملته^(٥٧).

وواضح أن الرواية من صنع خيال ابن الدودري، ففضلاً عن أنه تفرد في إعلاتها، ولم يتطأطره الرأي أحد من أصحاب مصادرنا، خاصة المصري العارف بأجواء وكواليس البلاط المملوكي، فإن صاحبنا يتحدث عن رسم ونقش اسم السلطان في عملة إمبراطورية مالي، ومعلوم أن الدول السودانية لم تكن لديها عملة نقدية، وجل أصحاب مصادرنا يعلمون ذلك ما عدا ابن الدودري.

إن عدم تقدم منسا موسى بطلب إلى السلطنة المملوكية أو الخلافة العباسية للحصول على تفويض شرعي منهما، يمكن أن نرجعه لعاملين متداخلين. أولهما وأهمهما أن منسا موسى خبر الممالك وتعرف على أحوالهم ولاحظ بأسى عميق نظرة الاستصغار منهم إزاءه، التي تجلت بوضوح في حادثة السجود. ثانيهما أن الممالك – مثل أسياهم الأيوبيين من قبل – شافعين، ومنسا موسى كما لاحظنا مُصر كل الإصرار على أن لا يتحدث إلى غير أصحاب مالك.

لا ريب أن هذه الخلفيات قد جعلته لا يقتنع بالسلطنة المملوكية، ولا بالخلافة العباسية المقيمة في القاهرة التي لا تحمل من شارات الشرعية سوى الاسم^(٥٨). لذلك فضل جلب الأشراف القريشيين على أن يعلن تبعيته لأحدهما.

قد نكون مخطئين في هذه التأويلات التي تستبطنها الشهادات المصدرة وتجمع بروزها. لكن علينا إن نحن رفضناها أن نقدم الدليل للقنع على أن تعرض موكب السلطان منسا موسى للإغارة والنهب، كان حادثاً بالصدفة، وإن لا علاقة له بالأسباب التي فسرنا بها تأخر الركب المالي بمكة.

يشهد ابن خلدون أنه بعد انفصال حجاجنا السودانيين وسلطانهم عن مكة، ضلوا الطريق، وه لم

(٥٦) «تاريخ اللغات»، ص ١٢. «تاريخ السودان»، ص ٧٣.

(٥٧) لقد قام يوسف كبول بترجمة هذه الرواية في مدونته وعلق عليها بما يفيد شكه فيها، ثم إنه تجاهلها في كتابه عن تاريخ إسلام السودان. انظر:

«Recueil...», p. 478 - 479.

(٥٨) يقول القزويني عن خلافة الخليفة العباسي «ليس فيها أمر ولا نهي وحسبه أن يقال له أمير المؤمنين». انظر: عبد الفتاح عاشور، ص ١٧٩.

يهتدوا إلى عمران ولا وقفوا على مورد. وساروا على سمت إلى أن غدوا عند السويس وهم يأكلون لحم الحيتان إذا وجدوها والأعراب تتخطفهم من أطرافهم إلى أن خلعوا^(٥٩).

لقد عودتنا كتب التاريخ والرحلات الحجية المغربية خلال العصر الوسيط على إغارات أولئك الأعراب، لكنها قلما تحدثت عن ضياع ركب حجي في صحراء الحجاز. ثم إننا في عصر أوج قوة وعظمة المماليك الذي يوافق عهد ولاية الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ - ٧٤١ هـ / ١٢٩٣ - ١٣٤١ م)، ونستغرب كيف أمكن لأولئك الأعراب أن يتجرأوا على الموكب السلطاني لمنسا موسى وهو في ضيافة الناصر^(٦٠).

إن المسألة مدعاة للارتباب، وضياع القافلة السودانية في صحراء الحجاز، ثم تعرضها للإغارة والنهب، مؤثران يخفيان في طياتهما معلومات هامة - مجهولة لدينا - عن حقيقة علاقة منسا موسى بالملك الناصر، تلك العلاقة التي طبعها التنافر وسوء التفاهم كما رأينا.

وحتى لا ننفي أو نؤكد بأن الناصر كان وراء ما تعرض له الركب السوداني من تهرؤ الأعراب عليه، نسأل ما هي فائدة الأموال والمخاطيل الذهبية التي وزعها السلطان منسا موسى بسخاء على الدليل العجري ورفاقه؟ ثم، وهنا بيت القصيد، من حقنا أن نعرف الأسباب التي جعلت المصادر الشرقية القربية من الحدث زمنياً، تتجاهل نكبة الركب السوداني، وتغمر الواقعة في صمت مشحون بالتأثر ومشوب بالارتباب.

لقد كان الأب يوسف كيوك دقيقاً ومحققاً عندما اعتبر ابن خلدون الوحيد من بين أصحاب مصادرها الذين تفردوا في إعلان نكبة موكب منسا موسى في صحراء الحجاز، لأن جل المشاركة الذين جاؤوا بعده وشهدوا على الحادث - مثل المقرئ -، إنما استندوا إليه أو انتحلوا رواية العبر مع بعض التصرف^(٦١).

والأب كيوك لم يكن متفرغاً للقضية في مدونته حتى يتتبع تفاصيلها، ولربما لم تثر في نفسه شيئاً مثل غيره من الباحثين، فنتجاهلها في أثناء تحليلهم لرحلة حج منسا موسى.

نعود لمشكلة تجاهل أصحاب مصادرها الشرقية للقضية، ونخصص كلامنا عن العمري لما تتمتع به شهادته عن تاريخ مالي من مصداقية معتبرة. والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا، هل كانت

(٥٩) والعبر، ص ٥ ص ٩٣٢.

(٦٠) عبد الفتاح عاشور، ص ٢١٤.

(61) - "Recueil" - p. 25.

حظوظ العمري معتمدة في الاطلاع على نكبة السلطان منسا موسى بصحراء الحجاز؟

إن الجواب بالنفي أو السلب، سوف يضع الباحث في موقف لا يحسد عليه. ذلك أن المهندار أبا العباس أحمد بن الجاكي، الذي شكل أحد أهم مصادر العمري عن إقامة منسا موسى بمصر، كان قد استقبل السلطان في أثناء دخوله الأول للقاهرة، كما أنه كان الشخص نفسه الذي استقبله بعد عودته من الحجاز^(٦٢). ولا شيء يمنع المهندار من إخبار وإطلاع صاحب مسالك الأبصار - ورئيس ديوان الإنشاء بالبلاط المملوكي - على هذه الواقعة الخطيرة.

إن العمري في نظرنا، كان على علم بآدق التفاصيل عن نكبة السلطان منسا موسى. ونرى أن تجاهله للحدث إنما يعود أساساً إلى معرفته بخلفياته وأبعاده، وتأكيد من علاقة الواقعة بدسائس ومؤامرات البلاط المملوكي.

وصاحبنا الذي كان يشغل منصب رئيس ديوان الإنشاء، أصبح منذ سنة (٧٣٩ هـ / ١٣٣٩ م). من المغضوب عليهم من طرف السلطة الحاكمة^(٦٣). والعمري لا يريد أن يصنع ما من شأنه أن يضعف حتى وغضب الملك الناصر عليه، أو ينتهي به إلى ما لا تحمد عقباه، لهذا السبب تجنب الكلام عن القضية. أكثر من ذلك، نحس من العمري رغبة قوية في الاقتصاد والقتضاب في كل ما له علاقة بإقامة منسا موسى بالحجاز. ولو كانت نكبة منسا موسى قد وقعت بالصدفة لما تباطأ في تدوينها، إذ لا شيء يضيره في ذلك^(٦٤).

لقد شكلت عودة منسا موسى من مكة إلى مصر تجربة قاسية ومؤلمة للغاية، إنها حسب تعبير ابن خلدون « نكبة نخلص منها أجله »^(٦٥)، وكلفته هلاك الكثير « من أصحابه وجماله بالبرد حتى لم يصل معه (إلى مصر) إلا نحو الثلث منهم »^(٦٦).

(٦٢) « مسالك الأبصار »، ج ١٠، ص ٧١ - ٧٢.

(٦٣) عن علاقة العمري ببلاط الناصر محمد بن قلاوون، ينظر: كراتشكوفسكي، ص. ٤٤٢. ومقدمة تحقيق الأبرار ٨ - ١٤ من « مسالك

الأبصار »، ص ٧ - ٨.

(٦٤) وحتى إذا كان المهندار قد نسي إطلاع العمري بتفاصيل الواقعة، فلا نظن أن العمري الدليل الذي نادى قافلة منسا موسى من مصر إلى الحجاز وعاد بها، هو الآخر خائنه ذاكرة ولم يخبر العمري بالنكبة.

(٦٥) « العمري »، ج ٥، ص ٩٢٢.

(٦٦) « الذهب المسبوك »، ص ١١٣. والتقيزي في معلوماته عن بلاد السودان غالباً ما ينقل أو يتتبع روايات سابقاته. وهو هنا يستند إلى شهادة ابن خلدون، حيث قدمها لنا مع بعض التصرف المتحرف. لأننا لا نرى كيف أمكنه تبرير هلاك الثلث بسبب البرد؟ ويصعب علينا أن نصدق تبريره خاصة وأن المصادر لا تعطي أهمية قصوى لعامل البرد بالنسبة للمجتازين للصحراء الكبرى أو صحراء الحجاز. راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل الأول من هذا البحث.

هكذا، وبعد جهد جهيد، وصل مركب منسا موسى إلى عاصمة الماليك، وذلك في خلال الأشهر الأولى من سنة (٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م)^(٧٧). وبدا دخوله إلى القاهرة شيئاً ثقيلاً ليس على السلطة الحاكمة فحسب، وإنما كذلك على تجار مصر وأصحاب مصادرها.

فالماليك يريدون رحيله على وجه السرعة، لأن منسا موسى - ملك الذهب في العالم آنذاك -، لم يعد لديه ما يرشي به أمراء الماليك أو ما يقدمه لخزينة الدولة. وتجار مصر حينما تأكدوا من حالته هاته، أصبحوا يفضلون رحيله حتى لا يضطروا لإقراضه. أما العمري وابن خلدون فقد تعباً كثيراً في كيفية إثارتنا بالجوانب المثيرة في علاقة منسا موسى بالناصر، ولا يرغبان في أن يورطا نفسيهما بأكثر مما رأينا إزاء السلطة الحاكمة. لذلك حاولا التخلص من إقامة منسا موسى بمصر بعد قضاء فرضه، وذلك بأسرع وقت يمكن وبطريقة غريبة وملتوية لكن خلفياتها مفهومة ومحل اعتبار وتقدير من طرف أهل التاريخ.

لقد أحس منسا موسى بهذا الانقلاب في سلوك أهل مصر حكاماً وتجاراً وغيرهما من الفعات، وشعر بنهرم الوجوه عنه بعدما كانت تتوود إليه للتملّي بطلمة خزائنه ومدخراته الذهبية. فانكسرت نفسه، وأمسى يود أكثر من أي وقت مضى لو أن الأقدار أزاحت من طريقه مدينة القاهرة التي قهرته وأذلته، وغنى لو أنه لم يسمع بأهراماتها وجامعها الأزهر^(٧٨).

بيد أن السلطان كان مضطراً للتوقف والنزول بالقاهرة، لأن المال نغد - كما يؤكد ابن خلدون -، وه أعجزته النفقة فاقترض من أعيان التجار وكان في صحبته منهم بنو الكويك فاقترضوه خمسين ألف دينار وابتاع منهم القصر الذي أقطعه (له) السلطان (الناصر) وأمضى له ذلك^(٧٩).

ويتفق ابن بطوطة مع ابن خلدون في تحقيق اسم الأسرة التي أقرضت منسا موسى، لكن العمري لا يخصص اسماً معيناً، واكتفى بالقول إن سلطان مالي «احتاج إلى القرض من التجار فاستدان على ذمته من التجار بمكاسب كثيرة وأقره جعلها لهم، بحيث جعل لهم، في ثلاثمائة دينار، سبع مائة رجلاً»^(٨٠).

لقد تعلم منسا موسى الشيء الكثير من خلال تعامله مع أهل مصر. فقد رأى ولاحظ كيف أن أمراء

(٧٧) إذا علمنا أن موسم الحج ينتهي في شهر ذي الحجة، وأخذنا بعين الاعتبار تأخر منسا موسى بمكة أياماً أو بضعة أسابيع، ثم أضفنا شهرين وهي المدة المحتملة التي استغرقتها رحلته العسيرة من مكة إلى مصر، فيمكننا القول إنه دخل القاهرة حوالي منتصف ربيع الأول من عام ٧٢٥ هـ.

(٧٨) ليس في الأمر مبالغة، ذلك أنه على الرغم من إجماع الروايات التاريخية حول دواعي وتقوى منسا موسى، فإن أياً منها لا تخبرنا بمحاولة من السلطان لزيارة الجامع الأزهر أو الأهرامات.

(٧٩) «العبر» ج ٥، ص ٩٣٢. ولان مع رواية ابن بطوطة، «محنة النظار» ج ٢، ص ٧٩٥.

(٨٠) «مسالك الأبحار» ب ١٠، ص ٧٠.

الماليك استعملوا جميع الحبل ونجحوا في استنزاف أمواله وأكياس التبر التي جاء بها، وعابن كيف حاول الناصر إدلاله في حادثة السجود، ثم تنبه إلى مؤامرة البلاط المملوكي التي أفردته في صحراء الحجاز وأهلك تلت قومه. أخيراً وليس آخراً، أراد تجار مصر أن يقتصروا ما بقي في العظم بعملهم على إقراض السلطان بفوائد فاحشة.

إنها خطوط جليلة حولت رحلته الحجاجية إلى رحلة عصبية. غير أن منسا موسى وهو مقيم بين ظهرانيهم، لم تكن بيده حيلة لمواجهة هذه المواقف، التي لم تخطر بباله، وأخطأها العرافون الذين سألهم قبل تشريقه برسم الحج.

على أن منسا موسى لم يكن ساذجاً حتى لا يتعلم من هذه التجارب، فقد استفاد منها إما استفادة، وتأمر مع وزرائه وعلية قومه مثملاً فعل معه الماليك، ثم أضمر السياسة الواجبة اتباعها إزاء حكام وتجار مصر.

وكانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، الطريقة التي حصل بها على تلك القروض، ذلك أن السلطان أغرى التجار بفوائد مسيلة للعباب كما لاحظنا، وأملهم في أن يرد لهم أموالهم حين وصوله إلى بلاده. واعتقد تجار مصر أن منسا موسى في موقف حرج لذلك بالغ في نسبة الفوائد، فصدقوه واطمأنوا على أموالهم (أوهامهم) لما رأوا فيه من تدين وورع، وكان ذلك أساساً لطمعهم.

على أساس هذا الاتفاق بين السلطان والتجار، ودّع الركب المالي مدينة القاهرة، وانصرف منسا موسى إلى بلاده حاملاً معه «كتب فقه مالك»، وبموازاة مع ذلك حمل معه صورة حية عن المجتمع الإسلامي، وأسلوب الحكم في مصر، وطريقة التعامل بين المسلمين وغير ذلك من المظاهر التي وقف عليها أو عايشها أو سمع عنها.

وفي طريق عودته إلى مالي مر بالوكب السلطاني ببلد غدامس، وهناك وجد أحد أصدقاء ابن خلدون وهو المعمر أبو عبد الله بن خديجة ينتظر سلطان مالي، حيث جاءه مستغيثاً به، وطالباً منه نصراً على عدوه، ومعونة على أمره^(٧١).

ومن غدامس واصل الركب السوداني طريقه يطوي المراحل إلى أن دخل مدينة تنبكت مروراً بمدينة كوكو (كاغ)، فأخذ منسا موسى يبني المساجد على ما رأينا في الفصل السابق. ويظهر أن المتاعب لم ترد

(٧١) «المعبر»، ج ٦، ص ٤١٥. وحسب المصدر نفسه، فإن المعمر أباً عبد الله الكومي وهو من ولد عبد المزم، كان ثائراً وداعية بالزباب للفاطمي المنتظر.

أن تفارق سلطانتنا؛ ذلك أنه اضطر للتأخر بتنبكت أياماً، فأرسل حريمه والاشراف القرشيين الذين صاحبه، وكل ما جاء به من الحجاز إلى عاصمة ملكه عبر نهر النيجر. وعلم أهل جنّي بالامر، فاستغلوا الفرصة وانقضوا على الموكب السلطاني بسبب ما كان لهم من عداء مستحكم إزاء حكام مالي، وه نهبوا كل ما في تلك السفن وانزلوا الشرفاء عندهم» (٧٢).

بعد قضاء الاغراض التي كانت تشد منسا موسى بتنبكت عاد إلى نياني حاضرة ومستقر ملكه، وبذلك أشرفت رحلتنا الحجيّة مع السلطان على نهايتها. لكن تبعاتها ظلت تمارس تأثيرها في شخص وسلوك السلطان على عدة مستويات، نخص بالذكر منها جانبين بارزين:

الجانب الديني، حيث بدا السلطان عميق التأثر لما شاهده في الحرمين الشريفين من أحوال ربانية، ولما مر عليه وهو في ضيافة الرحمن من لحظات قدسية عز عليه أن يفارقها. وفي هذا ما يبرر قول العمري، إن منسا موسى لما عاد إلى بلاده قرر أن يتخلى عن الملك ويتركه لابنه محمد (منسا مغا)، وه يعود إلى مكة المعظمة ويقيم مجاوراً^(٧٣) بها. كما أن حماس السلطان وعمله على إقامة وتشيد المساجد في أثناء عودته في كل مدينة زارها يوم جمعة، يحيلنا على مبلغ الآثار الروحانية التي تركتها رحلته الحجيّة في نفسه.

الجانب السياسي، ذلك أن صدمته في أهل مصر خاصة حكامهم وتجارهم، نقشت على كل مساحة جسده جراحاً عميقة لم يستطع الزمن تضييدها. من ثمة، نفهم إقدامه على قتل التجار المصريين الذين جاؤوه يطلبون أموالهم، ونفهم تحول وجهته نحو المغرب المريني، وإدارة ظهره للماليك.

في إطار هذه المعطيات إذن، يمكننا أن نعي لماذا كان ابن خلدون يلح في إقناعنا بمقتل جلّ أفراد أسرة الكويك وعدم حصولهم على الأموال التي كانوا قد أقرضوها لمنسا موسى بمصر. وكان صاحب العبر يدعونا بالحاحه ذاك، أن لا نطمئن إلى شهادة ابن بطوطة الماكسة لأقواله في القضية. وتسجيل ابن خلدون لأسماء أفراد أسرة الكويك الذين جاؤوا إلى مالي بهدف تحصيل أموالهم من السلطان، كان يريد أن يخبرنا بأنه بحث في القضية بحث تدقيق، وهذا ما لم يفعله ابن بطوطة^(٧٤).

(٧٢) «تاريخ الفاش»، ص ٣٧. راجع الفصل ١ من الباب ٢، ص ٢٤٤. وحسب عبد الرحمن السعدي فإن الفترة التي تستغرقها المسافة بين تنبكت وجنّي عبر نهر النيجر، تبلغ خمسة أيام، انظر «تاريخ السودان»، ص ٢٥٢.

(٧٣) «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٦٩. لقد استعمل العمري في روايته هاته، كلمة «قرره» بمعنى عزم. ولا يخفى علينا أن منسا موسى لم يترك الملك، بل استمر في منصبه إلى حين وفاته. وعزم أو رغبة منسا موسى هاته تذكّرنا برغبة عائلة لدى يعقوب المنتصر الموحدي، الشيء الذي جعل بعض المصادر تتحدث عن تخليه عن الملك وسياحته في الأرض. انظر، محمد زنيبر، «حظرات عن شخصية يعقوب المنتصور»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ج ٩، ١٩٨٢م، ص ٥٢.

(٧٤) «العبر»، ج ٥، ص ٩٢٢. «محنة الظفار»، ج ٢، ص ٧٩٥. والواقع أننا لا نملك إلا أن نصدق ابن خلدون، ليس فحسب لأنه من =

بهذا الأسلوب المفجع: القتل وعدم ردّ الديون، انتقم منسا موسى لنفسه من تجار مصر. وبهذه الخطوة الجريئة التي تدلنا على مبلغ غضبه وسخطه على حكام وتجار مصر، يكون السلطان منسا موسى قد بدأ في تنفيذ السياسة التي أضمرها إزاء مصر، وبقيّة الأقطار الإسلامية الأخرى.

وهذه السياسة، كانت قد ارتسمت جلّ معالمها في ذهنه، وذلك قبل وصوله لحاضرة ملكه. ولا شك أن الفترة التي استغرقتها رحلته الحرجية، كانت غير كافية لتقرير وتقييد أمور السياسة الخارجية الواجب اتباعها. لكن السلطان كان قد حسم الأمر ورتب له كل شيء، ولا رادّ لما عزم عليه.

وقد حان الوقت لنكشف القناع عن بقية نوابه بهذا الصدد، ولنتعرف على الأركان الأساسية لسياسة مالي إزاء مختلف الواحدات السياسية في بلاد الإسلام.

٣. إمبراطورية مالي وعلاقتها بالقوى السياسية في بلاد الإسلام.

قبل أن ندخل في الموضوع، يجدر بنا أن نقوم بإطلالة على تاريخ العلاقات السياسية لبلاد السودان قبل قيام إمبراطورية مالي.

١. العلاقات السياسية لبلاد السودان إلى منتصف القرن السابع الهجري.

أول سفارة رسمية تعلن عنها المصادر، جاءت في خضم عملية نشر الإسلام ببلاد السودان، حيث حاولت إمارة بني رستم الإباضية بتاهرت، توطيد علاقاتها مع المنطقة.

هكذا أرسل أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨ - ٢٥٨ هـ / ٨٢٣ - ٨٧٢ م) ثالث الأئمة الرسميين سفارة تحمل هدية إلى أحد ملوك السودان، وكان الذي تقدم هذه السفارة إلى الملك السوداني، محمد بن عرفة، أحد الوجوه البارزة في البلاط الرسمي.

أهل التاريخ، وأئمة يسعفنا في قراءاتنا وتأويلاتنا، ولكن كذلك بسبب ما سبق أن نهنا إليه من أن المعلومات التاريخية التي سمعها ابن بطوطة من أفواه الرجال ولم يكن شاعداً عليها، تلزم الباحث الكثير من الاحتراز والحذر (راجع ص ٢٥٦ هامش ٦٩ من هذا الباب). ثم إن إشارة ابن بطوطة إلى وفاة سراج الدين بن الكويك بـ «شيعر» خبر بين أهل الغيبة مفاده أن سراج الدين قد سُم. كل هذا يؤكد شهادة ابن خلدون ويرتقي بها إلى مصاف الرواية المعتبرة عند الدارس. وحتى لو أخذنا برواية رحالتنا فإن مدلولها يؤكد أن أسرة الكويك قد حصلت على أموالها، لكنها لاقت في سبيل ذلك متاعب جمة أهمها وفاة أو بالآخرى مقتل والد الأسرة بـ «شيعر». أما العمري (ب ١٠، ص ٧٠)، فقد اتخذ موقفاً وسطاً بين ابن خلدون وابن بطوطة ولم يؤكد شيئاً وإنما رجح استرداد التجار لأموالهم من منسا موسى.

ونحن لا نعرف العامل السوداني المقصود بتلك الهدية، ويغلب على الظن أنه أحد ملوك مملكة غانة أو إمارة كوكو. وحسب رواية ابن الصغير، يبدو أن الهدية لقيت استحساناً من طرف الملك السوداني، كما أن حاملها محمد بن عرفة وجد ترحيباً وإكراماً بالغين^(٧٥).

وقرابة عام (٣٨٢هـ / ٩٩٢م)، تلقت أسرة آل زيري التي ولاها الفاطميون أمر إفريقية بالتيابة عنهم، هدية من بلاد السودان «فيها زرافة، فخرج المنصور حتى دخلت بين يديه»^(٧٦).

ويظهر أن آل زيري قد حرصوا على دعم علاقاتهم مع بلاد السودان، وهذا ما يفسر وصول هدية أخرى إليهم سنة (٤٢٣هـ / ١٠٣٢م)، أي في عهد دولة المعز بن باديس (٤٠٦-٤٥٤هـ / ١٠١٦-١٠٦٢م). ويصف ابن عذاري هذه الهدية بقوله: «هدية جلييلة فيها رقيق كثير وزرافات وأنواع من الحيوان»^(٧٧).

لا نشغل أنفسنا بتحقيق اسم الملك السوداني - الذي أرسل الهدية - واسم إمارته أو مملكته، لأن المصادر تستعظم علينا معرفة ذلك. وما يمكن أن يشدنا في روايتي ابن عذاري، هو إلحاح السودان على إهداء الزرافات والحيوانات الغريبة والرقيق.

وإذا كانت حاجة آل زيري إلى الرقيق تبدو شيئاً عادياً، فإن سعادتهم باستقبال تلك الحيوانات الغريبة عن بلاد المغرب مثل الزرافات والفيلة، تعود إلى استعمالهم لها في مواكبهم كشارة على مبلغ إبهة وزينة الموكب الملكي في أثناء تحركاته^(٧٨).

وفي عهد المرابطيين، يخبرنا صاحب الاستبصار أنه اطلع على رسالة أرسلها ملك غانة إلى يوسف بن تاشفين، ولقبه فيها بـ «أمير أغمات»^(٧٩). فهل يعني ذلك أن المراسلة تمت في السنوات الأولى من حكم يوسف بن تاشفين وقبل بناء مراكش، أو أن أهمية أغمات في التجارة الصحراوية خلال القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، جعل ملك غانة يعتقد خطأ في أنها قاعدة ملك صاحب الزلاقة؟^(٨٠).

(٧٥) ابن الصغير، «أخبار الأئمة الرستميين»، ص ٧١.

(٧٦) ابن عذاري، «البيان المغرب»، ج ١، ص ٢٤٦. وقد امتد عهد المنصور ابن بكين من عام (٣٧٣ إلى ٣٨٥هـ / ٩٨٢ - ٩٩٤م).

(٧٧) «البيان المغرب»، ج ١، ص ٢٧٥.

(٧٨) «البيان المغرب»، ج ١، ص ٢٤٩. وجاء عند المقرئ نقلاً عن تاج الدين بن حمويه السرخسي، أن يعقوب المنصور الموحدي جاءه قوم بفيل من بلاد السودان، فأمر لهم بصلته، ولم يقبله منهم، وقال: نحن لا نريد أن نكون أصحاب الفيل، إشارة إلى حملة أبرهة على الكعبة عام ٥٧٠م. انظر «نفع الطيب»، ج ٣، ص ١٠٣.

(٧٩) كتاب «الاستبصار في عجائب الأمصار»، ص ٢١٩.

(٨٠) تختلف الروايات التاريخية في تحديد سنة بناء مدينة مراكش وفي اسم مؤسسها. وتقول عصمت عبد اللطيف دنش (هامش ٩٨): «إن الأمير أبا بكر بن عمر وضع أساس مدينة مراكش عام ٤٥٤هـ، ثم انصرف للصحراء لإخماد الفتنة، وأتم بناها يوسف بن تاشفين عام ٤٥٩هـ / ١٠٦٦م».

ليس لدينا ما يقدرنا على الإجابة عن هذين السؤالين، وكل ما نستطيع قوله، هو أن المراسلة قد تمت في عهد يوسف بن تاشفين (٤٥٣ - ٥٠٠ هـ / ١٠٦١ - ١١٠٧ م).

وقبيل نهاية الدولة المرابطية، دخل المغرب حاجاً أحد ملوك السودان، وهو صاحب مملكة زافون. ويظهر من رواية ياقوت الحموي، أن ملك زافون كان له فضل وأي فضل على المرابطين إلى درجة أن أمير المسلمين المرابطي آنذاك، تلقاه راجلاً في حين «لم ينزل زافون له عن فرسه». وعند دخولهما قصر أمير المسلمين، دخل زافون راجلاً «وأمير المسلمين راجلاً بين يديه»^(٨١).

لقد حاولنا جهد مستطاعنا، الأحاطة بالجوانب المختلفة لرواية ياقوت الحموي عن زافون وعلاقتها بالمرابطين، غير أننا لم نغفل بشيء، ولم نهتد إلى طريقة تقدرنا على استكناه المقاصد المتنوعة للرواية، حتى إننا لم نعرف كيف نستنتجها ونسائلها^(٨٢).

ومهما يكن من هذا الأمر، يبدو من الجلي الواضح سواء من خلال إشارة صاحب الاستبصار أو رواية الحموي، أن المرابطين بعد تأسيسهم لدولتهم بالمغرب، لم يهملوا بلاد السودان سياسياً وأداروا ظهورهم لها. وقد فعلوا الشيء نفسه إزاء الأيوبيين بمصر لأسباب يضيّق مجال تفصيلها هنا.

والمتتبع لاحوال هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، يلاحظ أنها كملوكها منذ بداية أمرهم إلى حين صعود المرينيين في تقوية وضعيتهم الداخلية ومواجهة مشاكل الأندلس وحدودهم الشرقية المحاذية لطرابلس^(٨٣).

ربما يكون في تطارح حدود الإمبراطورية الموحدية ما يبرر كثرة المشاكل التي شغلت الموحدين عن بلاد السودان، ومنعتهم من تأسيس تقاليد سياسية في علاقاتهم الخارجية. لكن علينا أن نقيم اعتباراً لعاملين لهما من الثقل ما يكفي لتفسير هذه الوضعية.

أولهما، أن عهد الدولة الموحدية (٥٢٤ - ٦٦٨ هـ / ١١٣٠ - ١٢٦٩ م)، لم تعاصره دولة قوية في

(٨١) ياقوت الحموي، «معجم البلدان»، مادة زافون، ج ٣، ص ١٢٧. وموقع هذه المملكة السودانية - حسب ت. لويكي - يوجد فيها بين نهر السنغال ونقايها آثار عاصمة غانة (قومي صالح). وعن تاريخ لقاء الصاهلين يرجح يوسف كبولك أنه تم قبل سنة ١١٤٧م. وبالتحديد فيما بين فترة مجيئ المهدي بن تومرت (١١٢١م) ونهاية الدولة المرابطية. انظر:

- "Recueil"..., p. 185 note 2.

(٨٢) مجتموع هذه الإجابات هي التي حالت بيننا وبين استغلال رواية الحموي في الباب الأول عند كلمتنا عن المرابطين وعلاقتهم ببلاد السودان. ونحيل لمن أراد مقارنة الإشكاليات التي تطرحها الرواية على دراسة:

- Lewicki, T. Un Etat Soudanais inconnu: Le royaume de Zafun Cahier d' études Af. XI, 1971, pp. 501 - 525.

(٨٣) «البربر»، ج ٦، ص ٤٦٤ وما بعدها.

بلاد السودان . ذلك أنه في الوقت الذي وضعت فيه الدولة الموحدية للحمات الأخيرة على حدودها النهائية عام (٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م) ، التي شملت الأندلس والمغرب الأقصى والوسط وإفريقية ، في الآن نفسه كان الضعف أو الوهن قد أخذ مأخذه من مملكة غانة ، وبدأت هذه المملكة السودانية تلفظ أنفاسها الأخيرة . وحينما قامت إمبراطورية مالي المسلمة في عهد ماري جاجا (١٢٣٠ - ١٢٥٥ م) ، كانت معركة العقاب (٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م) قد هذمت دولة الموحدين وهبأت لتشتت ملكهم ، ولم يعد من إمبراطوريتهم طيلة نصف قرن بعد ذلك إلا الاسم .

ثانيهما ، أن عهد الموحدين تزامن مع انتشار وزحف قبائل بني هلال على طول الضفة الشمالية للصحراء الموازية لبلاد المغرب . الشيء الذي قطع الطريق على الموحدين إلى الصحراء وما وراءها من بلاد السودان . وهذا ما تؤكد إحدى الروايات التي احتفظ بها المقرئ ، ومقادها أن السيد أبا الربيع سليمان بن عبد الله (ت ٦٠٤ هـ / ١٢٠٨ م) ، الوالي على مدينة سجلماسة في عهد يعقوب المنصور الموحدي ، قد قبض على مجموعة من « الخوارج الذين قطعوا الطريق على السُفار بين سجلماسة وغانة » ، وقطع رؤوسهم^(٨١) .

على أن هذين العاملين لم يمنعا الموحدين من الانتباه إلى أهمية التجارة الصحراوية ، والتعامل مع حكام السودان بما يفرضه حسن الجوار ، حتى يتمسر الرواج التجاري بين ضفتي الصحراء دون أي عائق . وفي هذا الإطار ، أرسل أبو الربيع سليمان الأنف الذكر رسالة إلى ملك السودان بخانة ، ينكر عليه فيها احتجازه لعدد من التجار المغاربة .

وهذه الرسالة التي تناقلتها المصادر لبلاغتها وعلو كعب صاحبها في الأدب ونظم الشعر ، لا تخبرنا باسم الملك السوداني ولا تاريخ المراسلة . وقد جاء في مطلعها قوله : « نحن نتجاوز بالإحسان ، وإن تخالفنا في الأديان^(٨٢) » [... » . وملوك غانة كما نعلم أسلموا منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري ، وأخذوا في مستهل القرن الموالي يؤدون فريضة الحج . فهل كان أبو الربيع سليمان والي سجلماسة لا يعرف ذلك ؟ ، أم أن سليقته الشعرية وبلاغته النثرية أخذتاه ، فضحى بالحقيقة التاريخية على حساب السجع .

وفي خلال العقود الخمسة التي أعقبت استقلال الحفصيين عن الموحدين ، كان الحفصيون بإفريقية يمثلون أقوى وحدة سياسية في بلاد المغرب . فتطلعت إلى قاعدة ملكهم رقاب الحكام والامراء من الأندلس

(٨١) « نفع الطيب » ، ج ٢ ، ص ١٠٧ . وكلمة الخوارج الواردة في المخطئ الاستشهادي لا علاقة لها بفكرة أو منسوب الخوارج ، فهي تعني الخارجين عن السلطة الموحدة لا غير . وترى أن المقصود بها أعراب بني هلال .

(٨٢) م . س . ج ٣ ، ص ١٠٥ .

والمغربين الأوسط والاقصى، والحجاز^(٨٦).

أما بالنسبة للممالك الإسلامية جنوب الصحراء، فقد تشوقت إليهم ملكة كاتم السلمة، ودخلت معهم في علاقات سياسية استمرت طويلاً وطبعها حسن الجوار والتعاون^(٨٧). ويستفاد من كلام ابن خلدون أن العديد من السفارات والهدايا سارت بينهما، ومنها الهدية التي أرسلها ملك كاتم إلى أبي عبد الله المستنصر الحفصي عام (٦٥٥ هـ / ١٢٥٧م)، التي كان لها بتونس عاصمة الحفصيين «مشهد عظيم»^(٨٨).

وبعد سنة من وفاة المستنصر الحفصي، أي عام ٦٧٦ هـ / ١٢٧٨م، لحق به الظاهر بيبرس أقوى سلاطين الممالك خلال القرن السابع الهجري^(٨٩). وقتها كان حكام مالي شأنهم شأن المرينيين منشغلين عن الحفصيين وغيرهم بتقعيد أمور دولتيهما ولهذا لم يثبات للحفصيين إقامة علاقات سياسية مع بلاد السودان.

وحيثما استهل القرن الثامن الهجري، بدأت مالي تتحسس طريقها نحو المجد والأزدهار، اللذين عانقتهما في ظل دولة منسا موسى ومنسا سليمان. وهي الفترة نفسها التي احتلّ فيها المرينيون المغرب الأقصى والممالك بمصر، منصب الصدارة في العالم الإسلامي. أما الحفصيون، فقد انطفات شعلتهم منذ وفاة المستنصر سنة (٦٧٥ هـ / ١٢٧٧م).

٢. مالي بين الممالك والمغربين.

كما ألعنا، فإن إمبراطورية مالي قبل عهد منسا موسى كانت تعيش طور التأسيس. لذا، فلا شيء يدعو للاستغراب حينما نسجل صمت المصادر إزاء علاقاتها السياسية مع باقي القوى الإسلامية.

وفي الإطار نفسه، يمكننا القول إن حج برمندانة وخاصة منسا ولي وساكورة، منح حكام مالي فرصة للتعرف على أساليب الحكم الإسلامي، وكيفية «بناء» العلاقات بين المسلمين. وربما ساعدتهم في عملهم

(٨٦) استغل الحفصيون عن الإمبراطورية المرينية عام (٦٢٧ هـ / ١٢٢٩م)، وشكل عهد أبي زكريا وخلفه المستنصر الذي توفي عام (٦٧٥ هـ / ١٢٧٧م) أوج عظمة الحفصيين انظر: «العبر»، ج٦، ص ٥٩٣ - ٥٩٤، ٦٠٧، ٦١٤، ٦١٨، ٦٣٤، ٦٥٢.

(٨٧) ابن سعيد، ص ٩٥. التجاني، «رحلة التجاني»، ص ١١١.

(٨٨) ابن خلدون ج٦، ص ٦٥٢، ٦٥٢.

(٨٩) تأسست دولة الممالك عام (٦٤٨ هـ / ١٢٥٠م). ويعبر الظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦ هـ / ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) المؤسس الحقيقي لدولة الممالك وعنتما تقلد السلطنة من يد الخليفة العباسي على ما أوضحناه سابقاً، نظر إلى الحفصيين أيام عزهم نظرة استصغار واستخفاف. انظر: عبد الفتاح عاشور، ص ١٥٥، ١٧٣، ١٨٦، ٢٤٢ - ٢٤٥. وراجع هامش ٥٥.

هذا ما رجحته من أن ملوك مالي المتقدمين على أداء فريضة الحج، كانوا يدخلون مصر والحجاز بأسلوب أو بطريقة سرية، لا تسمح بالكشف عن هوية منصبهم الحقيقي.

مهما يكن من أمر هذا التأويل فإن البلاط المالي في عهد منسا موسى، كانت لديه معلومات لا يستهان بها عن العالم الإسلامي وتقاليد الحكم فيه خاصة لدى المرينيين. ولعل في محاولة البلاط المالي لتمثّل كيميائية إحياء ليالي شهر رمضان وليلة المولد النبوي وغير ذلك من المظاهر، ما يركي هذا الاعتقاد^(٩٠).

في المقابل، فإن أهل بلاد المغرب وحكامهم، كانوا يسمعون عن مملكة مالي ومبلغ قوتها وسلطانها، وما استجارة المعمر أبو عبد الله بن خديجة بمنسا موسى، إلا دليل على معرفتهم بأحوال وقوة السلطان المالي.

وفي الجناح الشرقي من العالم الإسلامي، كان المماليك يمثلون أعظم قوة إسلامية. ولا شك أن أصداء قوتهم كانت تصل آذان منسا موسى من خلال الحجاج السودانيين، وغيرهم ممن يغدون على البلاط المالي من أهل الأندلس وبلاد المغرب ومصر^(٩١).

— مواقف المماليك من الدول الإسلامية جنوب الصحراء ودوره في صياغة سياسة مالي تجاههم.

حينما قرر منسا موسى القيام بأداء فريضة الحج عام (٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م)، كان بالإمكان أن يدخل القاهرة متستراً مثل سابقيه، أو في صمت ودون بهرجة ودق للطلبول. لكن السلطان منسا موسى كان يروم تحقيق أهداف أخرى بموازاة مع قضاء فرضه.

حقاً، لقد أكد سلطان مالي للمهمندار أنه لا يرغب في خلط حجه بغيره. إلا أن هذا التبرير لا يعدو أن يكون محاولة منه للتهرب من تقبيل الأرض أو اليد. ولولا هذا العائق، الذي رأى فيه منسا موسى نقصاً عليه، ونوعاً من الاحتقار له ولقومه، لعبير سلطاننا عن مواقف مختلفة تمام الاختلاف عن عزوفه ذلك.

(٩٠) لقد مر علينا أن عدداً من مجار وقفها، بلاد المغرب والأندلس، توطئوا بلاد مالي بصفة نهائية أو لبعض السنوات. ولا بد أنهم شكلوا مصدراً مهماً لمعلومات البلاط المالي عن البلاطات الإسلامية الأخرى.

(٩١) راجع هامش ٥١ في الفصل المتقدم، وانظر رواية أوردها العمري (الهاب ١٠، ص ٦٩) مفادها أن منسا موسى كان على علم بتخوفات المسلمين في مصر والشام من هجبة التتار وأفعالهم للشتيمة، وهذه المظنيات تدلنا على مدى أهمية معلومات منسا موسى عن مصر وأحوالها.

إن منسا موسى دخل القاهرة في موكب أقل ما يقال عنه إنه كان يرغب في لفت الأنظار. فقد جاء سلطاناً مع جليّ وزرائه وعلية قومه، ورافقه آلاف العبيد فضلاً عن حرسه وجنوده، وحمل معه أطناناً من التبر بهدف نثره على أقدام أمراء المماليك، حتى يعلموا قدره وثرائه وسخاه.

ثم أقام سلطاناً في القاهرة عدة أشهر، سلك خلالها أسلوباً متميزاً يطبعه التدين والتقوى وحسن السلوك والآداب مع أمراء المماليك الذين احاطوا به. وحتى يبرهن على تميز أسلوبه، فإنه لم ينشغل ولو للحظة واحدة بمباهج الحياة التي تحيط به في عاصمة المماليك. بل على العكس من ذلك أكد لأمراء المماليك وفقهاء المالكية بمصر، أنه رجل لا يعبا بمباهج الحياة الدنيا، في الوقت نفسه، برهن لهم أنه رجل أبي النفس، حازم وصارم في أمره، وأنه مع تدينه الشديد وحسن سلوكه، لم ينس مكانته كملك، لذلك لم يكن يكلم الممندان إلا بترجمان «مع إجادة معرفته للتكلم باللسان العربي»^(٩٢).

مجموع هذه المظاهر النموذجية، التي تتجلى في قوة السلطان وثرائه وسخائه وزهده، تكشف لنا عن أن إقامته بمصر، كانت تستهدف التعريف بشخصه وملكته لدى المماليك. وبالتالي محاولة كسب ود حكام مصر وإقامة علاقات سياسية معهم، متكافئة أو لنقل مرضية للطرفين. مما يعد كسباً سياسياً ومعنوياً لمالي وسلطانها، وتزكية لكلمة الإسلام ببلاد السودان.

وكل هذا لا يضير في شيء رحلته الحرجية على اعتبار انشغال منسا موسى بمثل هذه القضايا الدنيوية وهو في طريقه لقضاء فرضه. بل بتفكيره هذا، أعطى لرحلته الحرجية أبعادها الإسلامية الحقة. وبما أن القاهرة في طريقنا إلى مكة، فلماذا نحرم الإسلام ببلاد السودان من تزكية سياسية ومعنوية، سيكون لها أثر وأي أثر على تطورهم المالي، بحيث يستعود - تلك التزكيات في حالة تحققها - بالنفع على الإسلام والأسرة الحاكمة في إمبراطورية مالي.

بهذه الطموحات والآمال دخل موكب منسا موسى إلى مصر، بيد أن الناصر محمد بن قلاوون وقد أمسى أعظم ملك من ملوك الإسلام آنذاك^(٩٣)، لم يلتفت إلى سلطان مالي بما كان منتظراً، أو بما كانت تحلم به نياني العاصمة.

(٩٢) انظر شهادات ابن أمير حاجب والمختار أبي العباس أحمد بن جاكى والعجمي الدليل، «وسائل الأبطال»، ب ١٠، ص ٦٩ - ٧٣. وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه إذا كان منسا موسى لا يكلم المختار وغيره من أمراء المماليك إلا بترجمان، فإنه كان يتحدث مباشرة مع أبي اسحاق الساحلي والمعلم أبي خديجة ومن دون ترجمان أو تكليف، حل لأتهما من بلاد المغرب؛ انظر: «المعبر» ج ٦، ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٩٣) تولي الناصر محمد بن قلاوون الحكم ثلاث مرات، لكنه في المرة الأولى (١٢٩٣هـ / ١٢٩٣م) والثانية (١٢٩٨هـ / ١٢٩٨م)، كان ما يزال صغير السن دون العشرين من عمره. لذلك كان محجراً عليه من قبل أمراء المماليك. ولم تبرز شخصيته كحاكم قوي إلا في سلطنته الثالثة (٧٠٩ - ٧٤١هـ / ١٣٤٠ - ١٣٤٠م). انظر عبد الفتاح عاشور، ص ٢٠٢ وما بعدها.

والسياق التاريخي للمسألة يبدو عادياً، ذلك أنه إذا كان المرينيون في عهد أبي سعيد وأبي الحسن على عظمة ملكيهما وحسن سياستهما مع الماليك^(٩٤)، قد استطاعوا بالكاد أن يملأوا عين الناصر صاحب مصر والشام والحجاز، فإن بني عبد الواد بتلمسان والحفصيين بإفريقية، لم يتمكنوا من كسب وده، لقصر باعهما في العالم الإسلامي خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري. فكيف بمملكة مالي أو كاتم في السودان الأوسط.

ولم يكن منسا موسى جاهلاً لهذه المعطيات، وكان يعرف مقامه وقدره شأن بني عبد الواد أمام الناصر. لذلك سهل على الأولين توثيق علاقاتهما واستحكام المودة بينهما^(٩٥)، في حين ظل بلاط الماليك سواء بالنسبة لمالي أو بني عبد الواد والحفصيين، نجمة عالقة في السماء يصعب مغازلتها أو كسب ودّها.

بناءً على هذه الاعتبارات، كان منسا موسى حذراً في سلوكه تجاه الماليك. لقد حاول أن يعرفهم بقدره ومكانته، وقوة ورخاء مملكته، وحسن سياسته وتدينّه، دون أن يتجرأ على الناصر. وبذلك يكون قد مدّ يده إليه وهو في ضيافته - يخطب صداقته - بطريقة ذكية ولبقة، على أن يترك للناصر المبادرة في تقييم موقفه، ويقدر ما إذا كان منسا موسى صالحاً لأن يكون صديقاً ومعيناً للماليك، أو أنه دون هذا المستوى، ولا يمكن الارتقاء به إلى مصاف ملوك الإسلام من أمثال الناصر.

وعلى الرغم من الأموال التي دفعها منسا موسى لامراء الماليك حتى يسهلوا حجه ويشهدوا له في حضرة السلطان الناصر بمزاياه وخصاله الحميدة، فإن الناصر وإن اقتنع بورع وتقوى الرجل، فإنه لم يكن يرى في مملكة مالي ما يحفزوه على مصادقتها، حتى إنه لم يكن يعرف مجال حكمها ومدى اتساع رقعتها

(٩٤) سيطرة الماليك على الحجاز ثم وقوع مصر في طريق الحجاج القارية كان يفرض على المرينيين معاملة الماليك بالحسن واللين، فضلاً عن أن مصادقتهم تمنح المرينيين دعماً سياسياً في تطعاتهم لاجراً سلطة بني عبد الواد والحفصيين. وقد رأى الماليك أهمية الورقة الدينية التي يلعبون بها إزاء المرينيين - وأهل بلاد المغرب بصفة عامة - لكنهم عرفوا قدرهم وتبينوا قوتهم الشيء الذي حدا بالناصر إلى توثيق علاقاته بالمرينيين وشهد الصادر على العديد من السفارات والهدايا التي سارت بين الناصر وأبي سعيد (٧١٠ - ٧٣٠ هـ / ١٣٠٠ - ١٣٣٠م) وخلفه أبي الحسن (٧٣٠ - ٧٤٩ هـ / ١٣٣٠ - ١٣٤٩م). انظر: «العصر»، ج ٧، ص ٤٧٠، ٥٠٢، ٥٢٥. ٥٥٣. وللاستزادة عن علاقات الماليك مع المرينيين وبني عبد الواد والحفصيين، ينظر: محمد المتوني، «ورقات...» ص ١٢٩ وما بعدها، وعبد الفتاح عاشور، ص ٣٤٢ - ٣٤٨.

(٩٥) تلصق إلى لقاء منسا موسى مع هلال حاجب بني عبد الواد في القاهرة عام (٧٢٤ هـ / ١٣٢٤م)، («العصر»، ج ٧، ص ١٢٣٥). وبالنظر إلى أهمية تلمسان قاعدة ملك بني عبد الواد في التجارة الصحراوية، فقد توثقت علاقاتها منذ عهد ماري جاطة مؤسس الإمبراطورية. وذلك من خلال أسرة المقرئ التي أقيمت وكالة تجارية كبرى، كانت تلمسان وسجلماسة وولاية التابعة لمالي أهم مراكزها. وبحكم المصالح التجارية وغيرها صادق حكام مالي أسرة المقرئ واختصوها بالقرب منهم، انظر: «فتح الطب»، ج ٥، ص ٧٠٥ - ٧٠٦.

وغير ذلك من المعلومات. لذلك أخطأ الناصر عندما لقب منسا موسى بملك التكرور، الشيء الذي أغضب سلطان مالي كثيراً وأعتبره إهانة جديدة تضاف إلى لائحة الإهانات التي لحقت به وهو مقيم بمصر^(٩٦).

وهنا تأتي قضية ذهب مالي، التي كثيراً ما أساء تقديرها العديد من الدارسين، بحيث أعطوها قيمة قصوى في تاريخ مالي، وروجوا بإزالتها الكثير من الاستنتاجات المجانية للواقع التاريخي.

وما يشدنا بهذا الصدد هو أن كلام العمري وابن خلدون وغيرهما ممن تحدث عن الذهب الذي حمله معه منسا موسى برسم فرضه، يحمل من المؤشرات ما يدلنا على أن أصحاب مصادرها كانوا يستعظمون تلك الكميات البالغة من التبر، لكن على أساس أنها ثروة عظيمة بالنسبة لرجل عادي أو تاجر عظيم التجارة، وليس حاكماً لدولة عظيمة يتصرف في خزائن ومدخرات بالغة^(٩٧).

بهذا التصور ينبغي قراءة روايات المصادر عن ذهب منسا موسى، وإلا فإن الأمور ستختلط علينا ومنصل الطريق في تقديرات وتقييمات مطلقة، غير تاريخية، ومحاكية للواقع^(٩٨). وبهذا الصدد وحتى لا نفرض قراءتنا للمصادر على أحد؛ يجدر بنا الانتباه إلى بعض الإشارات الواردة عند العمري وابن خلدون.

جاء في «مسالك الأبحار» و«العبر»؛ أن منسا موسى لما قدم مصر، قدم للملك الناصر هدية بلغت قيمتها خمسين ألف دينار، وحسبما يظهر من المصدرين نفسيهما لم يكن لهذه الهدية وقع في نفس الناصر. ذلك أنه استصغرها من ملك يخطب وده ويدعي امتلاك أكبر مناجم الذهب في العالم الإسلامي إذاك. ولكي لا يمن عليه بتلك الهدية، فقد أعطاه قصراً في القرافة تملكها، باعه منسا موسى - بعد استنفاد أمواله واضطراره للاقتراض - بقيمة الهدية التي أعطاهها للناصر.

ومقابل تلك الأكياس من التبر التي وضعها سلطان مالي في خزانة دولة المحاليك، تلقى منسا موسى سكة نقدية وحوائج أخرى مما تلزمه في طريق الحج من جمال وخيول وأخبية ومواد غذائية^(٩٩).

(٩٦) يقول العمري: «وصاحب هذه المملكة (مالي) هو المعروف عند أهل مصر بملك التكرور، ولو سمح هذا أنه منه، لأن التكرور إما هو إقليم من أقاليم مملكته، والأجب إليه أن يقال صاحب مالي لأنه الإقليم الأكبر وهو به أشهر». «مسالك الأبحار»، ج ١، ص ٦٠.

(٩٧) لا ننسى أن الحملة الذهبية التي جاء بها منسا موسى، كانت مخصصة لتغطية مصاريف الموكب السلطاني بأكمله، والذي قدرنا عدده بثلاثة آلاف نفر.

(٩٨) يمكن الرجوع إلى الباب ٦ و ١٣ من «مسالك الأبحار» للعمري، والأبواب ٣٨ - ٤٤ من المسند الصحيح لابن مزيق، لمعرفة مدى الفرق الشاسعة ما بين الأموال والمدخرات التي يتصرف فيها ملوك الماليك والمزنيين وبين ما أشرنا إليه من الثروات التي يتصرف فيها ملوك مالي.

(٩٩) العمري، ج ١، ص ٧٠ - ٧٢. ابن خلدون ج ٥، ص ٩٣٢.

على هذا الأساس، فإن أمراء المماليك استفادوا من عطاءات وسخاء منسا موسى، بينما لم ير الناصر منه أى شيء يذكر. والذهب الذي جاء به سلطان مالي، يمكنه أن ينعش بعض الشيء اقتصاد مصر، وهذا ما حدث بالفعل، لكنه يمثل حالة استثنائية غير منتظمة سنوياً. والناصر لا يمكنه أن يحدد مواقفه السياسية بناءً على متغيرات اقتصادية ظرفية أو طارئة.

إذن، علينا أن ننظر بعين الناصر إلى ذهب منسا موسى، إن نحن أردنا تفهم موقفه منه. فالناصر عندما دعا سلطان مالي إلى القلعة - مقر حكم المماليك والأيوبيين من قبلهم - كان يستقبل ملكاً مسلماً عادياً لا ترجى منه فائدة كبيرة. ولقاء العاهلين كان مرغوباً فيه من قبل منسا موسى للإسباب التي رأينا سابقاً، لكن سلطان المماليك - بناءً على ما تقدم -، كانت له وجهة نظر أخرى في اللقاء.

فقد كان الناصر على اعتبار عظمة ملكه يعتقد أن منسا موسى سيأتيه صاغراً إلى القلعة وسيسجد له، كما هي العادة في المراسم، وبذلك سيضيف ملك مصر والشام والحجاز لقباً جديداً لالقباء ومجدداً آخر لامجاده، وستحتمل توقيعاته فضلاً عن ما تقدم من الأقطار التي يحكمها، اسم بلاد السودان أو التكرور كما يعتقد المصريون خطأ.

ولما حدث من إباء منسا موسى وإجباره بطريقة ذكية^(١٠٠) على السجود للناصر وتقبيل الأرض بين يديه، توترت العلاقات بين العاهلين، وبات الأمر ينتظر تبعات معقدة، كان هجوم أعراب الحجاز وتجروهم على موكب سلطان مالي حين عودته من مكة أحد جوانب الظاهرة ليس إلا.

وباليت الناصر اكتفى بالقابه ولم يعمل على إذلال منسا موسى. ذلك أن سلطان مالي لم يكن يرغب في مصداقة المماليك لكي يعطوه أهراماتهم، وإنما لكي تضاف لبنة أخرى من لبنات الإسلام في بلاد السودان، لكن الناصر لم يقدر الموقف حق قدره، ولم يكن له من الوقت ما يجعله يفكر في مصائر الإسلام خارج حدود ممتلكاته. لهذا السبب وجدناه يلح على منسا موسى في أن يقبل يديه أو يسجد له.

لقد كان الموقف في غاية الإحراج بالنسبة لمنسا موسى خاصة أن سجوده ثم محضر وزرائه وعلية قومه، الذين لا يستطيعون الكلام مع سلطانهم قبل أن يحملوا التراب على رأسهم ويتمرغوا فيه. وتمنى منسا موسى لو أن الأرض ابتلعتة على أن يسجد للملك مثله أو يقف مثل هذا الموقف المذلل. لكن سلطاننا لم تكن بيده حيلة لمواجهة عجرفة الناصر وهو في ضيافته، فكظم غيظه وحفظه وارتصد به الأيام، ثم حج وقصد المدينة المنورة وزار، ومنها سار إلى بلاده يطوي المراحل.

(١٠٠) يذكر العمري أن منسا موسى لما «أمر بالسجود وأبى» جاءه عاقل من حاشيته وأقنعه بضرورة السجود بالطريقة التي رأينا. ونعتقد أن الذي أوصى لذلك العاقل أو لمنسا موسى مباشرة بتلك الفكرة في طريقة السجود، هو المهندار أبو العباس أحمد بن الجاكي.

في غمرة هذه الأحداث المتسارعة، تبلورت في ذهن منسا موسى فكرة التخلي النهائي عن الممالك. وأصبح يتحين الفرص للانتقام منهم. غير أن السودانيين، وهم «عظم الناس تواضعاً للمكهم وتذللاً له» على ما أخبرنا به ابن بطوطة، وقروا على سلطانهم غضبه، وقاموا بما تفرضه عليهم تقاليدهم، وقتلوا بمتبكت تجار مصر الذين جاؤوا يطلبون الأموال التي أقرضوها للسلطان.

في الوقت نفسه، اختمرت في ذهن السلطان فكرة التوجه نحو الدولة المرينية - أقوى وحدة سياسية في الغرب الإسلامي - بهدف ربط علاقات سياسية معها.

وقبل أن نرصد علاقات مالي مع المرينيين، يجدر بنا أن نتوقف عند بعض الآثار الخطيرة لسياسة الممالك تجاه الممالك الإسلامية جنوب الصحراء: مالي، وبنو، وكاتم.

لقد ترتب عن حادثة السجود ومضاعفاتها أن أصبح حكام السودان يحجمون عن أداء فريضة الحج. وبذلك ساهم الممالك في هدم تقليد إسلامي سوداني رفيع، لم يتمكن غيرهم من حكام الغرب الإسلامي أن يؤسوه أو ينسجوا على منواله.

فإلى حين نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، لم يقدم أحد من ملوك مالي أو سنغاي فيما بعد على أداء فريضة الحج إلا السلطان أسكيا محمد عام (٩٠٢ هـ / ١٤٩٥ م).

والثير في حج أسكيا محمد أنه لم يطلع إلى القلعة للسلام على ملك مصر إذاً، الناصر محمد بن قايثاوي. وبمكنا أن نفسر المسألة في ضوء عاملين أساسيين. أولهما، تهرب أسكيا محمد من تقبيل يد السلطان المملوكي والسجود له. ثانيهما، أن حكم الممالك آنذاك (٩٠٢ هـ / ١٤٩٥ م)، كان يلفظ أنفاسه الأخيرة، ولم يبق من عمر محتته مع الموت سوى عقدين من الزمن قبل أن يهجم العثمانيون على مصر ويلحقوها بالباب العالي عام (٩٢٢ هـ / ١٥١٢ م)^(١٠١). لذلك لم يستطع السلطان المملوكي وقتئذ أن يجبر الحاج أسكيا محمد على الصعود للقلعة مثلما أجبر الناصر محمد بن قلاوون منسا موسى.

وحتى ننتهي بالمرّة من هذا الأشكال الذي وضعه في طريقنا ذلك التقليد المملوكي في المراسيم التشريفية. نشير إلى أن أحد أمراء التكرور، قام بأداء فريضة الحج عام (٧٥٢ هـ / ١٣٥١ م)، وعند وصوله إلى القاهرة طلب إعقائه من الصعود إلى القلعة، فاعفي من ذلك والسبب واضح ولا يحتاج إلى تعليق^(١٠٢).

(١٠١) عبد الفتاح عاشور، ص ٢٥٠.

(١٠٢) المريني لا يعين لنا ما إذا كان هذا الملك التكروري من مملكة كان أو مالي. ثم أنه يتحدث عن ملك، ونحن لا نعرف ملكاً من كان أو مالي حج في السنة نفسها. لذا، نرى أنه كان يقصد أمراً من أمراء أحد الملوك وليس ملكاً. وربما كانت هذه الرواية أصل ذلك الخطأ في اعتقاد بعض الباحثين في حج منسا سليمان (راجع هامش ٢٧). انظر: "Recueil"..., p. 392.

في السياق نفسه، يعتبر الباحث أنور زلقمة أن امتناع رسول الأتراك العثمانيين عن الركوع أمام السلطان المملوكي حشقدوم، زاد من توتر العلاقات بين الممالك والعثمانيين، وعصف بما كان بينهما من ودة وإخاء^(١٠٣).

أما قضية علاقات الممالك مع الوحدات الإسلامية في السودان الأوسط فإنها خارجة عن موضوع بحثنا. على أن استحضار بعض جوانب القضية سيفيدنا في تبين الخطوط العريضة لسياسة الممالك إزاء القوى الإسلامية جنوب الصحراء، وآثارها.

نختصر خطواتنا ونقف مباشرة عند الرسالة التي وجهها ملك أو صاحب برنو إلى السلطان المملوكي الظاهر أبي سعيد برقوق عام (٧٩٤ هـ / ١٣٩٢ م)، يشتكي فيها من اجتهد أعراب جذام في سبي أهل برنو المسلمين وبيعهم بأسواق مصر. وقد تم صاحب برنو رسالته إلى الظاهر برقوق بقوله: «والسلام على من اتبع الهدى»^(١٠٤).

ويظهر أن السلطان المملوكي قد اغتاظ من ملك برنو بسبب تلك العبارة التي ختم بها رسالته، لهذا السبب، جاء جوابه على ظهر الرسالة نفسها، استخفافاً بصاحبها، وذلك «بعد سنة أو سنتين»^(١٠٥).

وعلق القلقشندي على استعمال صاحب برنو لعبارة «السلام على من اتبع الهدى»، بقوله: «وكان ذلك جهل من الكاتب بمقاصد صناعة الإنشاء، إذ لا يهتدون [أهل برنو] إلى حقائقها»^(١٠٦).

ونرى أن القلقشندي قد تسرع في قراءة واستكناه مقاصد الرسالة. ذلك أن الأسلوب الذي كتبت به تلك الرسالة، ينم عن معرفة لا يستهان بها بأدب المراسلات السلطانية. وبالنظر إلى تدمير وغضب سلطان برنو من فعل جذام، وهو موقف عبر عنه بصيغة واضحة، فإننا نعتقد أنه قصد عمداً استعمال تلك العبارة حتى يهجر الظاهر برقوق.

والواقع أن سلطان مصر ما لم يفعل شيئاً لرفع الحيف الذي لحق أهل برنو المسلمين، والمتحمل في استعبادهم من طرف عرب جذام ثم بيعهم كرقائق في أسواق مصر، فإنه يحل لنا حسب الشريعة الإسلامية، أن نخرج الظاهر برقوق من أمة الإسلام ونكفّره. وهذا ما أراد أن يعبر عنه سلطان برنو في

(١٠٣) أنور زلقمة، «الممالك في مصر»، ص ٧٩.

(١٠٤) «صبح الأعشى» ج ٨، ص ١١٦ - ١١٨.

(١٠٥) م. ج. ٨، ص ٨. وعبارة «السلام على من اتبع الهدى»، لا تستعمل في المراسلات بين المسلمين، ولما بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى.

(١٠٦) م. ج. ٨، ص ١١٦.

رسالته باستعماله لتلك العبارة.

والذي غاب عن سلطان مصر، ولم ينتبه إليه القلقشندي، هو أن أهل برنو وكانم ومالي الحديشو العهد بالاسلام، كانوا يعتقدون أن المجتمع الإسلامي في مشرقه ومغربيه، مجتمع نموذجي في تطبيق الشريعة الإسلامية. لذلك لم يتورع صاحب برنو في استعمال تلك العبارة بسذاجة وعفوية، وهو محق في ذلك، لأن أهل مصر حينما كانوا ينشرون الإسلام بالمنطقة علموا أهلها أن التعاليم الإسلامية تحرم استعباد المسلم لأخيه المسلم.

وما دمنّا في المراسلات السلطانية، نقف عند رواية أوردها العمري، مفادها أن الناصر محمد بن قلاوون وصله كتاب من منسا موسى وهو «بخط مغربي في ورق عريض، السطر إلى جانب السطر وهو [أي منسا موسى] يمسك فيه ناموساً لنفسه مع مراعاة قوائين الأدب كتبه على يد بعض خواصه من جاء يحج ومضمونه السلام والوصية بحامله»^(١٠٧).

وبعض القلقشندي كعادته في نقل روايات العمري فيسجل ما تقدم، ثم أضاف يقول: «ولم أقف لأحد منهم [يقصد حكام مالي] على صورة مكاتبة إلى الأبواب السلطانية»^(١٠٨).

ويبدو واضحاً أن توتر العلاقات بين الماليك ومالي على أثر الأحداث التي شهدها حج منسا موسى، لم يساعد على خلق أجواء حميمة بين البلاطين، مما يفسر ندرة الرسائل بينهما، وبالتالي تقلص حظوظ اجتهادات القلقشندي في الوقوف على إحداها.

يتأدى لنا مما تقدم أن الماليك لم يشغلوا أنفسهم بالقوى الإسلامية جنوب الصحراء، ولم يعيروها أي اهتمام يستحق الذكر. وكان الجانب الاقتصادي هو ما يشدهم إلى هؤلاء الأقوام الحديشي العهد بالاسلام. وخير ما يترجم هذا الواقع - فضلاً عن ما تقدم -، تراجع أهل كانم عن المذهب الشافعي الذي أخذوه عن أهل مصر، وتحولهم إلى المذهب المالكي^(١٠٩).

(١٠٧) «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٧٤. ونستغرب هنا كيف أن منسا موسى كان يعرف منذ الثلث الأول من القرن ٨ هـ آداب الكتابة إلى السلاطين للماليك؛ في حين كان سلطان برنو في آخر القرن نفسه، مجهول - حسب القلقشندي - آداب المراسلات السلطانية. هذا مع العلم أن ملكة برنو أعرّف من مالي بأهل مصر وتقاليد الحكم فيها، نظراً لكثرة احتكاك ملكة برنو بمصر. ولعل في كثرة الرسائل بينهما والتي وقف عليها القلقشندي ما يزيح تأويلنا السابق.

(١٠٨) «صبح الأعشى»، ج ٨، ص ١١٥.

(١٠٩) نفسه، ج ٥، ص ٢٨٠.

- إمبراطورية مالي وعلاقتها بالمرينيين

بعد عودة منسا موسى من الحج عام (٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م)، وخيبة أمله في حكام ونجار مصر، حاول جس نبض المرينيين لمعرفة ما إذا كانوا سينظرون إليه نفس نظرة الماليك. وكما عودنا منسا موسى فإنه لم يتعجل الأمر، وإنما تريث كثيراً حتى يجمع من المعلومات والمعطيات ما يمكنه من كيفية التصرف مع المرينيين، وكيفية رسم الخطوط الأولى إزاءهم.

وإذا علمنا أن توطد العلاقات السياسية بين حكام مالي والمرينيين، لم تتأكد إلا في عهد أبي الحسن (٧٣٠ - ٧٤٩ هـ / ١٣٣٠ - ١٣٤٩ م)، فيمكننا القول إن سياسة جس النبض التي اتبعها منسا موسى، استلزمت زهاء عقد من الزمن^(١١٠).

ولا شك أن أصداء حج منسا موسى وما خلفته من آثار لدى أهالي مصر والمهجاز، قد بلغت البلاط المريني منذ عهد والد أبي الحسن السلطان أبي سعيد (٧١٠ - ٧٣٠ هـ / ١٣١٠ - ١٣٣٠ م). بموازاة مع ذلك، فإن العلاقات التجارية والثقافية بين مالي والمغرب المريني، كانت تسمح بتسرب الكثير من المعلومات إلى البلاطين عن أوضاع كل بلد منهما.

ويظهر أن السلطان منسا موسى قد حصل على أخبار تغريه بالتقرب وطلب مودة السلطان أبي الحسن. وإذا كان الماليك قد أهملوا القوى الإسلامية جنوب الصحراء، ربما بسبب إنشغالهم برّد هجومات المسيحيين والمغول والوقوف أمام الأخطار التي تهدد المشرق الإسلامي، أو بسبب ترفعهم، فإن جهاد أبي الحسن في الاندلس لم يشغله عن كسب مودة وصداقة منسا موسى^(١١١).

هكذا، نشأت بين العاهلين صداقة حميمة، عجزت الصحراء عن إعاقتها أو الوقوف في وجهها. فصارت بينهما «مواصلة ومهادنة سُفرت بينهما فيها الاعلام من رجال الدولتين [...]، وتوارث تلك الرصلة أعقابهما»^(١١٢).

وما يلفت النظر بهذا الصدد، أن خصال العاهلين كانت متقاربة ومتشابهة في الكثير من الجوانب. فبالإضافة إلى عظمة ملكيهما، كان أبو الحسن - شان منسا موسى - رجلاً متديناً تقياً ورعاً، محباً لاهل

(١١٠) يجب الإشارة إلى أن أبا الحسن تولى ملك المغرب عام ٧٣٠ هـ، غير أنه لم يهنا به إلا بعد إزاحته لأخيه ومنافسه الأمير أبي علي صاحب سجلماسة، وذلك عام (٧٣٣ هـ / ١٣٣٣ م). انظر: «العبر»، ج ٧، ص ٥٢٦ - ٥٢٨.

(١١١) «المسند الصحيح»، الباب ٢٨.

(١١٢) «العبر»، ج ٦، ص ٤١٦.

الدين والعلم، حريصاً على مصالح المسلمين أينما كانوا^(١١٣).

ولعل في هذه الحصص المتشابهة، ما يبرر سهولة استحكام المودة بينهما، وإلى جانب ذلك، أضيفت الاعتبار الاقتصادية لتعطي علاقتها مرتكزات أكثر قوة بالنظر لما توفره التجارة الصحراوية من أموال لخزائنها.

وبينما تشهد المصادر على أن الممالك - وأصلهم رقيق - ترفعوا على منسا موسى، واعتبروه دون مستواهم، ثم الحقوا بملكته بخلافتهم - الشرعية - دون استئذان من أحد^(١١٤)، فإنها في المقابل لم تخلف لنا ما يشهد على ترفع المرينيين إزاء حكام مالي، بل الثابت أن كليهما كان يسمى إلى الآخر ويمد يده إليه.

ونحن لا نعلم كيف نشأت علاقة منسا موسى بابي الحسن، غير أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار تلويحات رواية ابن خلدون الآتية الذكر، يمكننا القول، إنه فيسما بين سنة ٧٣٣ و ٧٣٧^(١١٥) هـ تبودلت بين المعاهلين أكثر من سفارة وهدية. بيد أن صاحب العبر لا يطلعنا إلا على سفارة واحدة بينهما، وفدت على أبي الحسن لتهنئته بمناسبة فتحه لتلمسان عاصمة بني عبد الواد عام (٧٣٧ هـ / ١٣٣٧ م)^(١١٦).

ويظهر أن أهمية الحدث (فتح لتلمسان) من الناحية السياسية في تاريخ بلاد المغرب، قد سلب اهتمامات مؤرخي القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وجعلهم لا يلتفتون إلى سفارة منسا موسى، وعلى الرغم من المجهودات التي عودنا عليها ابن خلدون في تفصي الحقائق والوقائع التاريخية، فإنه لم يتمكن من الإحاطة بالجوانب المختلفة لهذه السفارة المالية غير ما سجله من تأكيد وصولها ومناسبة رفعها وستة وفادتها.

على أن فرحة البلاط المريني بقضائه - المؤقت - على دولة بني عبد الواد، واستيلائه على قاعدة ملكهم - تلمسان -، لم تشغل السلطان أبا الحسن - مثلما وقع للمؤرخين المعاصرين للحديث - عن مسؤولياته وواجباته السياسية وصداقته لمنسا موسى.

هكذا، نجده يستقبل سفارة مالي ويكرم وفادتها ويحمن مثواها ومنقلبها. ثم لنزع إلى طريقته في

(١١٣) عن خصال أبي الحسن ينظر: «المسند الصحيح»، خاصة الأبواب ٤-٧.

(١١٤) يقول القلقشندي: «والمتداول بين جماعة كتاب الانشاء أن للكتابة إليه (أي حاكم مالي): «أعز الله تعالى جانب الجانب الكريم [...] جمال اللوك والسلاطين ولي أمير المؤمنين». انظر: «صبح الأعشى»، ج ٨، ص ١٠ - ١١. وراجع عبد الفتاح عاشور، ص ٣٥.

(١١٥) التاريخ الأول يمثل فرد أبي الحسن يملك المغرب وزواجه لثلاثة الأمير أبي علي، والثاني يمثل ستة ولادة منسا موسى.

الفخر، فانتخب طرفاً من متاع المغرب ومعونة من ذخيرة داره وأسناها. وعين رجالاً من أهل دولته، كان فيهم كاتب الديوان أبو طلب بن محمد بن أبي مدين ومولاه عنبر الحصري. وانفذهم بها إلى منسا سليمان بن منسا موسى لمهلك أبيه قبل مرجع وفده» (١١٧).

وإذا كان ابن خلدون وانقاً من روايته هاته، فسيكون أبو الحسن قد أرسل هديته تلك فيما بعد سنة ٧٤١هـ أي بعد مهلك منسا موسى وخلفه منسا منا (٧٣٧ - ٧٤١هـ). وحسب ابن مرزوق فإن هدية أبي الحسن إلى منسا سليمان فاقت هديته إلى الناصر محمد بن قلاوون (١١٨).

ولا ريب أن سفارة أبي الحسن قد أبلغت منسا سليمان تعازيه الحارة على وفاة أخيه منسا موسى، الذي ترك آثاراً حسنة في شرق وغرب البلاد الإسلامية. فحفظها له منسا سليمان ذكرى طيبة، وأبى إلا أن يقتدي بها كسلوك إسلامي مثالي في العلاقات بين الأسر الإسلامية الحاكمة (١١٩).

وحينما عادت السفارة المغربية، رافقها وفد من رجال دولة مالي، جاؤوا أبي الحسن «يعظمون سلطانه يوجبون حقه، ويؤدون من خضوع مُرسلهم وقيامه بحق السلطان واعتماله في مرضاته» (١٢٠).

لنترك جانباً الإيحاءات الضمنية التي تلوح بها رواية ابن خلدون، ونكتفي بتسجيل حسن سياسة أبي الحسن إزاء حكام مالي، وكيف استطاع كسب ود وصداقة حكامها باللين والكلمة الطيبة. أو ليسوا إخوة في الدين حتى لا تعاقب فاس نيجاني وتحضنها وترعاها بحق أسبقيتها في الإسلام!

بعد استيلاء أبي الحسن على تلمسان، تشوّف إلى ملك الحفصيين، وأراد ضمّه إلى ممتلكاته. وقد تمكن من تحقيق هذا الهدف، حيث مهد إفريقية ودخل تونس العاصمة يوم الأربعاء ٨ جمادى الثانية من عام (٧٤٨هـ / ١٣٤٨م). فانتبهز منسا سليمان الفرصة وأرسل سفارة للمرتضى المبريني بمناسبة فتحه الجديد (١٢١).

(١١٦) «العبر»، ج ٧، ص ٥٣٢، ٥٥٤.

(١١٧) م.س. ج ٧، ص ٥٥٤ - ٥٥٥. والصحيح آخر منسا موسى وليس أبه.

(١١٨) لقد كانت مشتعلات هدية أبي الحسن إلى الناصر ذات قيمة بالغة، ومع ذلك كانت هدّيته إلى منسا سليمان أبلغ من ذلك. انظر: «المستدرك»، ص ٤٥٢ - ٤٥٤.

(١١٩) في أثناء إقامة ابن بطرقة بماصمة مالي في نهاية سنة ٧٥٣هـ، حضر رجالنا حفلاً صنعه منسا سليمان برسم عزاء أبي الحسن (ت ٧٥٢هـ)، وهذا التقليد لم نسمع به من قبل، ولم نألفه لدى حكام بلاد السودان. انظر: «تحفة النظار»، ج ٢، ص ٧٨٢.

(١٢٠) «العبر»، ج ٧، ص ٥٥٥.

(١٢١) حسب ابن مرزوق فإن الغاية التي استهدفها أبو الحسن من فتحه لتلمسان وإفريقيا، تتمثل في محاولته تهديد الطرق أمام الهجاج المغاربة حتى لا يتمرضوا للمضايقات. انظر: «المستدرك»، ص ٣٥٥، ٣٨٥.

غير أن الأحداث التي واكبت فتح إفريقية، والتي كان من بين إفرازاتها، إقصاء أبي الحسن عن الملك من طرف ابنه أبي عنان، جعل سفارة مالي تصل في ظروف سياسية مضطربة. وفي محاولة من أعضاء السفارة للحاق بابي الحسن المقيم بتونس، مروا على قسنطينة، وهناك تعرضت السفارة المالية للاعتداء والنهب كغيرها من السفارات التي جاءت للتهنئة، وتمكن أعضاء الوفود من النجاة بجلدهم، ثم تابعوا طريقهم إلى أن وصلوا تونس، لكن دون الهدايا التي كانوا يحملونها لأبي الحسن^(١٢٢).

وعلى أثر الصراع الذي شهده المغرب المربني بين أبي عنان والدة أبي الحسن، والذي انتهى بتخلي الوالد عن العرش مجبراً لصالح ابنه عام (٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م)، صفا الجو لأبي عنان، فانقطع لتصرف أمور دولته^(١٢٣).

ولما كان أبو عنان مطلعاً على جميع تفاصيل وحشيات علاقات والده مع حكام مالي، وعلى علم بالسفارات والهدايا المتبادلة بينهما، قرر سياسة معلومة نجمل الكثير عنها.

- ابن بطوطة وحوافز رحلته إلى بلاد السودان.

بمجرد انتهاء سياحة ابن بطوطة في العالم، ودخله إلى فاس أواخر شعبان من عام (٧٥٠ هـ / ١٣٥٠ م)، استقبله السلطان أبو عنان، فخبّره وعرف قدره ومؤلفاته^(١٢٤).

وتصادف أن كان أبو عنان قد انتهى من مشكلة العرش مع والده، فخرج رحالتنا من قصر السلطان بفاس متوجهاً إلى مالي، وذلك قرابة منتصف سنة (٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م)^(١٢٥).

فماذا كان يهدف أبو عنان أن يعرفه عن مملكة مالي؟

إن الجواب عن هذا السؤال يمثل جوهر المشكل الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان. وإلى حين ظهور شهادات مصدرة تساعدنا في تناول القضية وتبين خلفياتها، فإن ما يتوفر لدينا من مادة إخبارية لا يسمح لنا إلا بطرح بعض الترحيحات.

اهمها أن رحلة ابن بطوطة إلى مالي كانت بإيعاز من أبي عنان، وما يشجعنا على هذا الرأي هو خروج

(١٢٢) والمبره، ج ٦، ص ٨٢١ - ٨٢٢.

(١٢٣) م، ج ٧، ص ٥٨٩ وما بعدها.

(١٢٤) وثيقة النظارة، ج ٢، ص ٧٥٨ وما بعدها.

(١٢٥) بعد أيام قليلة من تخلي أبي الحسن عن الملك لولده أبي عنان، لحق بره وذلك في ٢٣ من ربيع الثاني عام ٧٥٢ هـ.

رحالتنا من قصر أبي عنان متوجهاً إلى مالي، ثم توصله وهو بمدينة تكدا من بلاد السودان بأمر سلطاني يدعوهُ للالتحاق على وجه السرعة بالحضرة السلطانية بفاس^(١٢٦).

والقراءة المتأنية للملاحظات ابن بطوطة عن مالي تطرح أكثر من استفهام. نبدأً بالحاح رحالتنا على اقتناعنا بعدم اختلاطه بالسودان، ونسأل: هل كان يخاف أن ينتبه إلى علاقة رحلته بالبلاد المريني أم ليحد من تطلعاتنا للاستزادة من أخبار مالي؟

في الإطار نفسه، يقف الدارس شارداً أمام قضية استطاع رحالتنا بتعاون مع ابن جزي مدون الرحلة، أن يمررها بطريقة ذكية جداً، قد لا ينتبه إليها من ليست له معرفة بتاريخ بلاد السودان.

ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه أهل المغرب وغيرهم ينسجون الحكايات الخرافية حول مناجم الذهب السوداني وكيفية تحصيله وكمية انتاجه، في الوقت نفسه نجد ابن بطوطة الذي أصبح على بعد بضعة أيام من مناجم بوري وغالم بامبوك المالية، لا يحدثنا عن الذهب السوداني، ولا يعمل على تكذيب الإشاعات الرائجة حول المعدن الأصفر سواء عند العامة أو الخاصة^(١٢٧).

والمسألة مفهومة إذا اعتبرنا المعلومات التي حصل عليها رحالتنا عن الذهب السوداني، قد أصبحت من أسرار الدولة المرينية، التي لم تكن لديها مصلحة - شأن البرتغاليين فيما بعد - في إذاعة ونشر تلك المعلومات البالغة الأهمية^(١٢٨).

بناءً على ما تقدم، نعتقد أن ابن بطوطة قد كتب تقريراً مفصلاً للبلاد المريني عن مالي ومواردها من المعدن الأصفر. وهذا الاعتقاد يتقاطع مع الرأي القائل بفقدان الأصل التام لرحلة ابن بطوطة، وأن المتداول بين أيدينا الآن ليس سوى مختصر للرحلة كما يعتقد بعض الباحثين^(١٢٩)، ولكن كذلك ليس سوى ما سمحت بنشره مصلحة الدولة المرينية، فالاختصار في نظرنا مرتبط بهذه الضرورة^(١٣٠).

وثمة قضية أخرى مثيرة للانتباه، تتمثل في توتر علاقات ابن بطوطة بالسلطة الحاكمة في مالي. مما

(١٢٦) «هفتة النظار» ج ٢، ص ٨٠٠.

(١٢٧) ابن الفقيه مثلاً كان يعتقد أن الذهب في غانة ينبت مثل الجزر. انظر: «مختصر كتاب البلدان»، ص ٨٧.

(١٢٨) أحمد بوبر، «المخططات البرتغالية خلال القرنين ١٥ و ١٦»، ص ١٩٨. مقال نشر ضمن الإهداء التكريمي للعلامة سيدي محمد التوني، في «النهضة والتراكم»، الدار البيضاء، دار توفيق للنشر، ١٩٨٦.

(١٢٩) الحسن الشاهدي، «أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني»، ج ١، ص ٢٧٥.

(١٣٠) لا ندعي دراسة شاملة لرحلة ابن بطوطة، لذا فاستنتاجنا لا ينسحب إلا على القسم الخاص ببلاد السودان. ويجدر بنا هنا، أن نلفت إلى قضية تستحق دراسة خاصة، ومفادها ماذا لم يعتمد ابن خلدون في كلامه عن مالي على ابن بطوطة؟

جعل رجالتنا يصف منسا سليمان بالبخل، ولا يُقبل على حكام الأقاليم. قد نرى في العوامل التي اقترحناها سابقاً أسباباً معقولة لتفسير هذه الظاهرة^(١٣١). لكن لا يمكن أن يكون منسا سليمان قد أحس بأبعاد مهمة ابن بطوطة، فتظاهر أمامه بالبخل حتى يعطيه انطباعاً مغلوطاً عن مدخرات مملكته من الذهب^(١٣٢)؟

أخيراً علينا أن ننتبه إلى الطريق التي أخذها رجالتنا إلى بلاد السودان، فقد دخل ولادة ومنها سافر مباشرة إلى نياني العاصمة، لكن عودته انحرفت به إلى تنبكت وكوكو وتكددا. ولا شغل لاهل تكددا غير التجارة، يسافرون كل عام إلى مصر ويجلبون منها كل ما بها من حسان الثياب وسواها^(١٣٣).

فهل كان أبو عنان يريد معرفة الأسباب التي أدت إلى انحراف المزارع التجارية نحو الشرق واتجاهها نحو مصر؟

لا شيء يدعونا لاستبعاد هذا العامل، خاصة أن انعكاساته السلبية على تجارة المغرب المريني مع بلاد السودان خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، سوف يكون لها أثر خطير على خزينة الدولة المرينية.

إنها مجموعة من الاستفهامات التي ينبغي أن نستحضرها ونضعها نصب أعيننا في أثناء قراءتنا لرحلة ابن بطوطة^(١٣٤).

ونميل إلى الاعتقاد أن سفارة ابن بطوطة التجسسية، خلقت أجواءً مشحونة بالتوتر بين مالي والمرينيو وأساءت إلى علاقات البلدين. مما يفسر نظرة الارتياب والحذر الشديدين اللذين أصبح منسا سليم يتابع بهما أبو عنان.

وخير ما يترجم هذه الوضعية المستجدة في علاقات البلدين، هو انقطاع السفارات والهدايا بينهما. ومعلوم أن أبا عنان لم يكن أقل شأنًا من والده أبي الحسن في إنجازاته السياسية والعسكرية. ولو كانت

(١٣١) راجع الفصل السابق ص ٢٦٩ هامش ١٩.

(132) Abdelaziz. A. "le Maghrib et commerce transsaharien"..., 121 - 122.

(١٣٣) دخفة النظارة، ج ٧، ص ٧٩٩.

(١٣٤) نعلم أن ابن بطوطة عند بداية سياحته، دخل الإسكندرية في جمادى الأولى من عام ٧٢٦ هـ، وبعد ثلاثة أشهر وصل القاهرة. وقتها كان السلطان منسا موسى قد انفصل عن عاصمة المماليك قراية سنة وحسب شهادات المعري وغيره، فقد ظل أهل مصر يلجئون لعدة سنوات بذكر حج منسا موسى، والسؤال المطروح هنا: ألم يسمع رجالتنا شيئاً عن هذا الحدث؟! إن رجالتنا لا يريد أن يجهلنا عن هذا السؤال، واكتفى بإخبارنا بأنه على علم بالرحلة المحمية لمنسا موسى وكذا بقضية اقتراضه من تجار مصر^(ج ٢، ص ٧٩٥).

علاقته مع منسا سليمان مطبوعة بالودّ والصفاء، لتكريمه - كما جرت العادة لدى حكام مالي - سفار
لتهنئته بمناسبة فتحه لتلمسان عام (٧٥٤ هـ / ١٣٥٤م)، أو بمناسبة محاولته لفتح إفريقيا عام (٧٥٨ هـ
١٣٥٨م) (١٣٥).

يبدو أن منسا سليمان عوض أن يجامل أبا عنان بسفارة أو هدية، فضّل صنع حفل رسمي لعزاء أبو
الحسن، ودعا إليه ابن بطوطة ليبلغ سلطانه بما رأى، وليكون شاهداً على موقف سلطان مالي من الظروف
المتجددة.

ولا ريب أن منسا سليمان كان يود الترخّم على روح أبي الحسن لمكانته عنده، لكن في الوقت نفسه
كان يود أن ينيه أبا عنان إلى أنه مستعد للتخّم على العلاقات المالية المرينية إن هو استمر في سياسته
المحاطة بالارتياح.

مهما يكن من أمر التوتر الذي تسبب فيه أبو عنان، فإن إزاحته عن عرش المرينيين عام (٧٥٩ هـ'
١٣٥٩م)، والتحاق منسا سليمان بربه بعد سنة من ذلك، سوف يزيح من أمام العلاقات المالية المرينية
العناصر التي شجنت أجواءها بالاضطراب.

ولم تكد تمضي بضعة أشهر على استقلال ماري جاطة الثاني بالحكم، وتنحيته لكل منافسيه على
عرش الإمبراطورية، حتى وجدناه يرسل سفارة للمرينيين. وبالنظر إلى أهمية الشخصيات السودانية التي
جاءت ضمن السفارة، وأهمية الهدايا التي أرسلها ماري جاطة الثاني، فقد كان يوم وفادة السفارة على
فاس في صفر من عام (٧٦٢ هـ / ١٣٦١م)، يوماً مشهوداً، جلس لها السلطان أبو سالم مجلس العرض
ونودي في الناس بالبروز، فجاءوا يتسللون من كل حذب، حتى غص بهم الفضاء، وركب بعضهم بعض
في الأزدحام بسبب تهافتهم وتطلعهم لرؤية الزرافة، التي كانت من بين ماضمّته الهدية المالية. وأهل
المغرب لم يتعودوا رؤية مثل هذا الحيوان العجيب الخلقه على قول ابن خلدون (١٣٦).

ولما كان نجم مالي والمرينيين قد أخذ في الأفول منذ وفاة منسا سليمان وأبي عنان، فقد طغت المشاكل
السياسية الداخلية لكل بلد منهما على مشاغل الحكام. ولم يعد لهما من الوقت ما يسمح بتوطيد
علاقاتهما، والاستمرار في تدعيم الرصلة التي قعدّ أسسها كل من السلطان منسا موسى والسلطان أبي
الحسن. لهذا السبب، كانت سفارة ماري جاطة الثاني، آخر حلقة من حلقات العلاقات السياسية بين

(١٣٥) هـ المبر، ج ٧، ص ٥٩٨، ٦١٧.

(١٣٦) م.س.م، ج ٧: ٦٤٤ - ٦٤٥. عند وصول الهدية المالية كان ابن خلدون آنذاك (٧٦٢ هـ) يعمل في بلاط أبي سالم، فأنشده قصيد
مطولة بهذه المناسبة، إنظرها في المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٦٨.

البلدين تطلعنا عليها المصادر^(١٣٧).

وخلاصة القول، لقد كانت لدى حكام مالي رغبة عميقة لتوطيد علاقاتهم مع القوى السياسية في بلاد المغرب ومصر. وكانوا يطمحون من وراء ذلك إلى تزكية كلمة الإسلام ببلاد السودان ليس إلا. وهذا ما فهمه جيداً أبو الحسن المريني، وربما يكون أبو عنان قد استوعبه كذلك، وأراد أن ينحو بعلاقات البلدين نحو آفاق أرحب ويسطر لها مسارات جديدة بناءً على معطيات سفارة ابن بطوطة، فكان أن أضر بهدفه وهو يبغي صلاحه.

أما الماليك فقد اعتقدوا خطأ، أن حكام مالي يرغبون في وصاية أو تبعية لخلافتهم المصطنعة، فتعاملوا مع مالي بتسلط وعجرفة. ولملكة مالي لم تكن محتاجة إلى وصاية من أحد، بقدر ما كانت محتاجة لمساعدة وتعاون مع باقي المسلمين في الأقطار الإسلامية، بهدف ترسيخ العقيدة والثقافة الإسلاميتين ببلاد السودان.

وما تروجه الأدبيات التاريخية من أن عامل القرب الجغرافي شكل أساس العلاقة الوثيقة ومركزها، التي جمعت بين البلاط المالي والمريني، يبقى تفسيراً صحيحاً، غير أنه سطحي ولا يفيدنا بشيء في فهم الأبعاد العميقة لعلاقة البلاطين.

وللغارئ أن يتساءل معنا، لماذا لم تتوطد علاقتهما قبل حج منسا موسى، وبخاصة في أثناء العقد الثاني من القرن الثامن الهجري. ففي خلال هذا العقد والسنوات الأربع التي تلتها، كان كل منهما قد أسس ورسخ قواعد ملكه، وكانت مسالك التجارة مزدهرة بينهما، وعامل القرب الجغرافي بقي على حاله ولم يتغير، بل الأكيد أنه تحسن: ذلك أن سيطرة مالي على ولاته وسيطرة المرينيين على قبلة الصحراء، جعل حدود الدولتين أكثر اقتراباً من بعضها البعض.

وأخيراً، كيف يمكننا أن نفهم انقطاع علاقات مالي مع الماليك، وإحجام حكام السودان عن أداء فريضة الحج ما لم نستحضر تلك الخلافات التي أنبتنا على توضيحها؟

وهنا نسأل المعتقدين في أهمية عامل القرب الجغرافي: ماذا يُعجز منسا موسى عن إرسال سفارة للممالك تتكون من مائة نفر على أكثر تقدير، وهو الذي سير إلى مصر قافلة تضم ١٢ ألف نفر و ١٢ طناً من الذهب؟

(١٣٧) لقد أشرنا سابقاً (ص ٣١٨) إلى السفارة المالية التي جاءت بعثمان ساكورة من برنو. وغير هذه الرواية الشفوية التي دونها دولاموس، فإننا لا نعلم شيئاً عن علاقات مالي مع ملكة كتم - برنو المسلمة.

**حتى لا نختم
إشكالية حضور الإسلام في بلاد السودان**

(حصىلة وتقوم)

أن يأخذ الدارس في تجهيز نفسه لتحقيق حماس أهل مالي على بيوت الله وقراءة الذكر الحكيم والصيام والحج وغير ذلك من المظاهر الإسلامية، ويتابع عمله بإحصاء عدد المساجد والفقهاء السودانيين بهدف تبين درجة رسوخ الإسلام كعقيدة وثقافة في المنطقة، ولا يحصل سوى أرقام ضئيلة وخافتة، ثم يأخذ بموازاة مع ذلك في تأمل مظاهر تعثر الدين الخفيف لدى السودانيين، فيجد نفسه أمام بعض التصرفات التي تنال من العقيدة الإسلامية بشكل مشؤن^(١).

أن نقوم بمثل هذا العمل وتحصل لدينا صورة متذبذبة عن واقع الإسلام لدى السودانيين بالشكل الذي رأيناه، هل هذا الواقع يدعو الباحث لإعمال فكره في القضية لفهمها وتفهمها وسبر أعماقها، أو يدفعه ويؤمله لإطلاق الأحكام التقويمية؟

حقاً إن المصادر تعوزنا، الشيء الذي شجع الكثير من الباحثين على طرح بعض التأويلات والأحكام القطعية، وهم مطمئنون على أن اللاحقين عليهم لن يستطيعوا دحضها بشهادات مصدرة حاسمة. لكن لعبة التأويل في صناعة التاريخ، لا تمنحنا حرية مطلقة تتجاوز بنا الأبعاد التي تستبطنها المادة الإخبارية. وقدماً قال ابن خلدون إن للتاريخ ظاهراً وباطناً^(٢)، وقد اطلعنا على المظاهر الظاهرة منه، فما هو باطنه؟

١. في المذهب

تنزع جلّ الأبحاث والدراسات الأعجمية إلى التأكيد على إخفاق تجربة الإسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط. وتسجل بناءً على مظاهر تعثره أو بناءً على مقاومة التقاليد الوثنية، عجزه عن احتواء الذهنية السودانية.

والأخذ بمثل هذا الاستنتاج، قد يبدو مقتنعاً إن نحن قارناً حالة الإسلام ببلاد السودان مع حالته في بلاد الشام ومصر أو بلاد المغرب. والأكيد لدينا، أن الخلفية الوثائقية من تلك المقاومة، ساهمت بشكل فعال - ربما غير واع - في إعلان إخفاق الإسلام ببلاد السودان بكل اطمئنان وثقة.

(١) ينهي أن لا يعزب عن البال أن القيام بمثل هذا العمل بالنسبة للمجتمع المغربي خلال العصر الوسيط - مثلاً - قد يشهد دهشة تتم عن الاستغفال. ذلك أن إسلامية المجتمع المغربي - في وعينا المغرب والمغرب - سوف تصطم بعنف قوي مع كل نهج يستهدف الغايات نفسها التي رمت الوصول إليها مع المجتمع السوداني. الشيء الذي يعني اعترافاً ضئيلاً بأن الصيغة الإسلامية للمجتمع السوداني - على عكس المجتمع المغربي - هي محط تساؤل وارتباك.

(٢) مقالة العبر، ص ٢.

ولكي تستقيم المقارنة، وجب أن تكون ظروف انتشار الإسلام في الاقطار الأنفة الذكر، مماثلة أو متقاربة مع ظروف انتشاره في بلاد السودان. والواقع أن هناك اختلافاً بيناً وشاسعاً بينها. لذا، لا يصح من الوجهة المنهجية والتاريخية الاعتداد بتلك المقارنة إلا في إطار يأخذ بعين الاعتبار أوجه التقاطع والتباين، ويراعي الشروط التاريخية التي توفرت لانتشار الإسلام بكل منطقة على حدة. وبدون السير على هدي هذا النهج، يصبح أي استنتاج نستخلصه غير قادر على استكناه الواقع التاريخي الذي نود الاقتراب منه. وحسب قراءتنا، فإن أحداً ممن قالوا بفشل الإسلام في بلاد السودان لم يقم بمثل هذه المقاربة.

والوجه الثاني لهذا الاشكال المنهجي: إنه قبل أن نستخلص إخفاق الإسلام ونقرر عجزه عن احتواء الذهنية السودانية، يكون الباحث قد أطلعنا على المادة الإخبارية وتابع معنا بالاستقراء والتحليل والمقارنة، جلّ المعطيات السلبية منها والإيجابية التي اكتنفت عملية انتشار الإسلام ببلاد السودان.

وفي نظرنا، فقد انصب الاهتمام كثيراً على الجوانب الإيجابية التي ساعدت على وصول الإسلام للمنطقة، بينما تم تهميش الجوانب السلبية أو المعوقة، ولم تحظ بأي اهتمام جاد.

ما الذي جعلهم يغفلون الجوانب السلبية ولا يلتفتون إليها؟ نسجل بدءاً، أن المصادر لا تفصح عن الجوانب السلبية صراحة. بيد أن الكثير من العوامل الإيجابية التي ساعدت على وصول الإسلام لبلاد السودان – والتي يكاد لا يخلو مرجع من رصدها وتعدادها^(٣) –، هي الأخرى من صنع تحليلات الباحثين. لذا، فالمشكل يبقى مطروحاً غير مرفوع.

إن السؤال الذي طرحناه أرقنا كثيراً، وذهب بنا إلى فضاءات قد تخرجنا عن موضوع بحثنا. والخلاصة التي انتهينا إليها هي أن أولئك الباحثين، كانوا ينظرون إلى الإسلام – عن وعي منهم أو عن غير وعي –، نظرة تنزع عنه واقعيته، وتضفي عليه صبغة مجردة ومطلقة. وبجملة واحدة، فقد كانت تلك الدراسات تنزع عن الإسلام تاريخيته.

والخلفية التي كانت تصدر عنها، تتمثل في كونها ربطت ما بين مصداقية الإسلام وبين ضرورة نجاحه. فالباحثون المتعاطفون، يؤدّون التأكيد على أن المسيرة التاريخية للإسلام في كل المناطق التي طرقها، هي مسيرة نجاحات متوالية. والخلفية التي يصدر عنها، هي تدعيم فكرة عالمية الرسالة المحمدية. من ثمة نفهم تغافلهم عن الجوانب السلبية.

(٣) انظر على سبيل المحصر: – حسن أحمد محمود: «الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا»، ص ٥٣ – ٧١.

– Nicolas Cuy, "Dynamique de l'islam au sud du sahara", p. 35 - 75.

والباحثون الأعاجم لقلة خبرتهم بتاريخ الإسلام، أو الذين يملكون حساسية سلبية تجاه الدين الحنيف ولا يعتقدون في أهمية دور الدين في المجتمع، أغمضوا أعينهم عن الجوانب السلبية وركزوا على الجوانب الإيجابية. ثم قالوا: إنه إذا كان من المفروض أن يتجح الإسلام للمعجزة، فإنه بالنظر إلى مظاهر تعثره ببلاد السودان، يصبح من باب المنطق التاريخي الاعتراف بفشله هناك مقارنة مع تجرته في مصر أو بلاد المغرب.

إن هذه التوجهات المشحونة بأجواء الصراع الحضاري بين الإسلام والمسيحية، هي التي شجعت الكثير من الباحثين على التهافت لتقرير إخفاق أو نجاح الإسلام. وكننتيجة لهذه الخلفيات الذاتية، التي يرفضها البحث العلمي، تغافلوا وأغفلوا الجوانب السلبية المحيطة بعملية انتشار الإسلام في بلاد السودان.

وكان طبيعياً أن تظهر تناقضات صارخة في خلاصات واستنتاجات الباحثين الذين ووطوا أنفسهم في هذا الطريق. هكذا، نجد مثلاً عند أحد أقطاب تاريخ غرب إفريقيا الوسيط، المؤرخ ريموند موني (R. Mauny)، فكرة مفادها أن صناعة الأقدعة تمثل أحد الفنون المترسخة في عمق أعماق الإنسان السوداني. وفي نهاية دراسته يعلن مؤرخنا بأسف وحسرة شديدين عن اندثار هذا الفن السوداني الأصيل بسبب تأثير الإسلام، بموازاة مع ذلك يشدد ر. موني بإسلوب قاطع وحاسم على أن الإسلام أخفق في بلاد السودان.

وإن تعترف بإخفاق تأثير الإسلام، وفي الآن نفسه نؤكد على أنه قضى على نزعة مترسخة وأصيلة لدى الإنسان السوداني، أمران يصعب على أي باحث أن يستسيغهما جمعا، ويوفق بينهما.

أكثر من ذلك يتأسف مؤرخنا على حالة غريبة، ويقول إنه من سلبات الحضور الإسلامي في بلاد السودان، أنه قضى على الثقايلد الأصيلة – الوثنية طبعاً – لدى المجتمع السوداني. ولست أدري هل القضاء على ظواهر اجتماعية وغيرها مثل أكل لحوم البشر، والعري، ومشاعية المرأة... إلخ، يمكن أن نصنفها ضمن المعطيات السلبية⁽⁴⁾.

أما الأب يوسف كيوك (J. Cuq)، قطب المؤرخين المهتمين بقضية الإسلام في بلاد السودان في خلال العصر الوسيط، والعارف بأحوال تاريخ الإسلام، فقد أخذ عدداً من الباحثين الذين يعتقدون في هامشية الإسلام في الحياة السودانية على عهد مالي. بيد أنه عاد في نهاية دراسته ليؤكد استنتاجاتهم نفسها⁽⁵⁾. ونسجل هنا أن دراية يوسف كيوك بتاريخ الإسلام، هي التي جعلته لا يندفع كثيراً مثل زملائه الأعاجم في

(4) "Tableau Géographique"..., p. 536.

(5) Ibid., p. 542.

(6) "Histoire de l'islamisation"..., p. 126 - 127, 225, 300, 303.

استنتاجاته حول قضية الإسلام ببلاد السودان^(٧).

إن الإسلام كدين وكظاهرة تاريخية، لا يلزم الدارسين كيفما كان انتماؤه بتبني مواقف مسبقة إزاءه، كما أن البحث التاريخي الجاد، يرفض للمواقف المسبقة والمناهج الجاهزة.

٢. الجوانب المحيطة في عملية انتشار الإسلام في بلاد السودان.

إن أول ما يثير انتباهنا في عملية انتشار الإسلام ببلاد السودان، هو أنها لم تتوقف طوال العصر الوسيط، بل إنها استمرت تمارس فعلها حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) مع الحركات الجهادية التي برزت حينئذ^(٨).

وهذا المؤشر وحده كاف لكي يبين لنا مدى المعاناة التي لقيها الإسلام، وهو يحاول كسب بلاد السودان لدار الإسلام، ويعمل جاهداً على إدماج السودانيين بصفة نهائية وفعالة ضمن الأمة الإسلامية.

وكما تبين لنا من خلال الفصول المتقدمة، فإن أهل المغرب خاصة، بذلوا مجهودات لا يستهان بها في سبيل نشر الدعوة الإسلامية ببلاد السودان. وتبين لنا كذلك أن السودانيين من جانبيهم، رحبوا بالإسلام وعبروا من خلال عدد من المؤشرات والسلوكيات عن رغبتهم العميقة في الانتماء للعقيدة والثقافة الإسلاميتين.

وإذن، لماذا تعثر الإسلام في بلاد السودان ولم يأخذ مكانته العادية في المنطقة مثلما هو الحال بالنسبة لمصر أو بلاد المغرب، هل الأمر يتعلق بمقاومة شديدة من طرف الديانة أو المعتقدات الوثنية السودانية كما يحاول أن يقنعنا بذلك يوسف كيوك وغيره^(٩).

كما سنلاحظ وشكاً، فإن إجابتنا عن السؤال الأول سوف تجعل الاستفهام الثاني غير ذي جدوى.

ونعتقد أن هناك ثلاثة عوامل أساسية كان لها وقع سلبي على سيروية انتشار الإسلام ببلاد السودان، وبالتالي لم تسمح بتطوره بشكل طبيعي، وهي تتمثل في العناصر التالية: قلة الدعاة وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام، وقلة الخواضر السودانية، وأخيراً حرمان السودان من عملية التعريب.

(٧) لقد اقتصرننا على تناول استنتاجات روتنموني ويوسف كيوك لمكانتهما العلمية المتميزة في حقل الدراسات الإفريقية. أما بالنسبة لاستنتاجات وتصورات أسما مثل ر. كورنوفان (R. Cornovin) وج. روش (J. Rouch)، فهي بعيدة جداً عن الواقع التاريخي، فضلاً عن أنها لا تحتمل في كثير من الأحيان شروط البحث التاريخي.

(٨) الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص. ٢٥٤ - ٢٧٤.

(٩) كما سيتبين لنا لاحقاً فإن استعمال الباحثين الأعلام لمصطلح «الثقافة» غير جازم من الناحية المنهجية والموضوعية.

١- قلة الدعاة وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام

إذا قيل إن «العدد هو التاريخ»، فليتنا أن نتساءل كم كان عدد الفقهاء والدعاة المسلمين الذين تحملوا مسؤولية نشر الإسلام بين السودانيين فيما بين القرن الثالث ومنصف القرن التاسع الهجري؟

حقاً، إن المصادر، بالنظر للظروف المختلفة التي تطرقت إليها، عجزت عن متابعة القضية، غير أن الإشارات والمؤشرات التي تطرحها، تسمح لنا بالقول إن عدداً قليلاً جداً من الفقهاء في مستوى عبد الله ابن ياسين والإمام الحضرمي وأبي الحسن النحوي وأبي يحيى السائح^(١٠)، ارتادوا بلاد السودان وعملوا بها أو قريباً منها.

أما التجار المسلمون، فلا ينبغي أن ننتظر منهم ترك عملهم الذي جاؤوا من أجله ليتفرغوا لنشر الإسلام. لذا، فإن إسهاماتهم بهذا الصدد، اقتصرت على دور التكييف أو الدليل بالنسبة للدعاة المسلمين. وبمكنتنا أن نجمل مساهمتهم في كونهم مهدوا الطريق للدعاة، وأزاحوا من أمامهم العوائق النفسية التي يمكن أن تقف حائلاً عند لقاء الفقهاء الدعاة بالسودانيين لأول وهلة. ومن ثمة تبين فعالية دورهم.

وما زاد في تعقيد مشكلة العدد، أنه لم يكن هناك أي تاطير أو تنظيم يسهر على استمرارية عمل الفقيه الداعية. ذلك أن أرحمالة عن بلاد السودان أو وفاته، لن تستجيبها بالضرورة إمكانية تعويضه بفقيه آخر.

وإذا كانت الصحراء قد وقفت حاجزاً حديدياً بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الشيء الذي يفسر قلة انتشار الدعاة المسلمين بين السودانيين، فإن عدم انتظام واستمرارية عملية نشر الإسلام بوتيرة عادية أو متسارعة، يرجع أساساً إلى أن حضور الإسلام ببلاد السودان إنما تحقق بطريقة عفوية وتلقائية. مما يعني أن الدعوة للدين الحنيف في المنطقة، لم تخضع لرغبة سياسية منظمة وموجهة ومدعمة من طرف الدولة الإسلامية.

وعجز أصحاب مصادرتنا عن متابعة الخطوات المنفردة لأولئك الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، إنما يجد مبرره أو تبريره في هذا الواقع. ذلك أنه لو افترضنا جديلاً، أن الدولة الإسلامية أرسلت قائداً عسكرياً لفتح بلاد السودان بهدف نشر الإسلام بالمنطقة، لسهل على المؤرخين المعاصرين للمحدث، تدوين زمن الفتح وكل ما يترتب عنه من تنصيب الوالي وتنظيم الإدارة، واستقرار الجند الفاتحين، والتفاعلات الاجتماعية

(١٠) الشخصيات الثلاث الأولى أهدتنا عنها، وعن أبي يحيى السائح تنظر ترجمته في التشوك، رقم: ٢٢٢، ص ٤١٠ - ٤١١.

والشفافية الناجمة عن احتكاك العناصر المسلمة الفاتحة بالعناصر السودانية المحلية^(١١) الخ.

نستخلص مما تقدم مايلي:

— إن الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، لم يكن عددهم كبيراً بالقدر الذي يسمح بإحداث تحولات جذرية وشاملة في وقت قصير. فإلى حين قيام إمبراطورية مالي المسلمة، كان قد مر أكثر من ثلاثة قرون من العمل الدؤوب بهدف نشر الإسلام. ومع ذلك، استمرت مع مالي — كما رأينا — عدد من المظاهر التي تنال من العقيدة الإسلامية.

— إن مسؤولية نشر الإسلام بالسودان، تحملها فقهاء دعاة بمساعدة التجار، وهم محرومون من أي دعم مادي أو سياسي أو توجيه من طرف الأسر التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب الإسلامي. وبالتالي فإن العملية لم تخضع لأي تنظيم مقنن وموجه يسمح بتطورها بشكل عادي.

اعتبار هاتين الملاحظتين عند دراسة ومقارنة موضوع الإسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني، يمكننا من توضيح عدد من القضايا الغامضة التي تحفّ بالموضوع..

أهمها أنها تفسر لنا ببطء مسيرة الإسلام في بلاد السودان، كما أنها تجعلنا أكثر تفهماً لقضية تعايش بعض التقاليد السودانية الوثنية جنباً إلى جنب مع الإسلام. ولا يغيب عنا في هذا الإطار، الخصوصية التي تتميز بها دينامية حركة الإسلام. ذلك أن الرسالة المحمدية أينما حلت، لا تعمل على طرد التقاليد المحلية إلا إذا كانت تنافي أسسه ومبادئه في العمق، وتهدد كينونته^(١٢). وما عدا ذلك فإنها تتركها تمارس سلطتها إلى أن تضمحل تدريجياً مع الزمن، ولنا في تاريخ الإسلام ببلاد المغرب أمثلة واضحة عن ذلك^(١٣).

ب. قلة المراكز الحضرية في بلاد السودان.

قد لا يحتاج الدارس إلى كبير جهد ليكتشف ازدواجية مسيرة التجارة والإسلام في بلاد السودان. الشيء الذي يفترس ارتباط الإسلام بالمراكز الحضرية. ذلك أنه كلما بلغ تاجر مسلم أحد أسواق مدائن

(١١) لعل في كتابات يعقوبي وابن عبد الحكم وابن عساري عن بلاد المغرب ما يسائر هذا التصور. ولا يخفى عنا بهذا الصدد، أن حملة أحمد المنصور الذهبي إلى بلاد السودان وفّرت لنا أكبر قدر من المعلومات التاريخية التي نعرفها عن المنطقة خلال العصر الوسيط.

(١٢) حسن أحمد محمود: «الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا»، ص ٢٤٠.

(١٣) يقدم لنا تاريخ إمارتي نكور والريف وديرغواطة في تامسنا نموذجين واضحين لهذا الشأن.

السودان إلا وتعقب خطأه فقيه داعية، واستقر بتلك الحاضرة بهدف تعليم السودانيين مبادئ الدين الحنيف.

وترتب عن هذه الحالة أن عرفت التحالف الإسلامية رسوخاً وتطوراً بالذين في جمل المدن مقارنة مع الازدهار السودانية. بموازاة ذلك فقد استفادت القرى الواقعة على الطرق الرابطة بين المدن السودانية من هذه الوضعية. ولعل في كلام ابن بطوطة عن قرنتي زاغري وزاغة الواقعة على الطريق الواصل ما بين نياني العاصمة ومدينة تنيكت، أبلغ تعبير عن حالتنا هاته^(١٤).

يتأدى لنا إذن، أن حضور الإسلام ببلاد السودان تركز بالنقاط الحضرية، وانطلاقاً منها أخذ الإشعاع الديني يمارس تأثيره على المناطق المحيطة بها أو المجاورة لها.

وهذا التصور الذي يمكن أن نتلمسه حدساً أو تأويلاً، يمكن أن ينتهي إليه كل من خبر المادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان. وليس من محض الصدفة أن يتبناه أحد أصحاب مراجعنا في كلامه عن السودان، وذلك منذ القرن الثامن الهجري. ونقصد الجغرافي الدمشقي المتوفى سنة (٧٢٧ هـ / ١٣٢٧ م)^(١٥).

يقول جغرافينا: « ينقسمون إلى كفار ومسلمين. فالمسلمون يسكنون المدن ويلبسون الخفيط والكفار طوائف وهم للمم وتميم ودمدم فمن قارب المسلمين يسترون فروجهم بجلود ومن بعد منهم يأكلون من وقع إلبهم من الناس من غير جنسهم لشدة توحشهم من الناس وهم الدمدم»^(١٦).

يبدو من الجلي الواضح من خلال كلام الدمشقي، أنه كلما ابتعدنا عن المراكز الحضرية قلّ تأثير الإسلام على السودان. وهذه الملاحظة الدقيقة التي أبدأها جغرافينا، لا تسمح لنا أو لفنينا أن نقرر أي استنتاج كان (إخفاق أو نجاح)، ما دامت سريرة العمل لم تبدأ بعد. ومخطئ من يفض عن هذه الحقيقة التاريخية البارزة.

ولا شك أن القارئ قد لاحظ معنا، أن عدد مدائن السودان كان ضعيفاً جداً مقارنة مع مساحة

(١٤) وثيقة الظاهر، ج ٧، ص ٧٩٩. راجع تعليقاتنا، ص. ٢٨١ هامش ٤٤.

(١٥) الدمشقي غير دقيق في معلوماته عن بلاد السودان. فقد أخذها عن عدد من الأسما. المعروفة لدينا مثل المسعودي والبكري والإدريسي وغيرهم. بيد أنه لم يقتصر على النقل والاتصال، وإنما حاول ممارسة قراءة في المعلومات التي كانت بين يده. وقد كان يوسف كبرك دقيقاً حينما نفى عنه صفه الاتصال، وقال في حقه:

On Sent que l' auteur (Al - Dimashki) a voulu mettre un peu d' ordre dans toutes ces informations et s'en tenir à l' essentiel. "Recueil"... p. 240. note 1.

(١٦) ونخبة البحر...، ص ٣٦٨.

إمبراطورية مالي. وسيكون من المثير جداً إذا علمنا أن أهم المدن السودانية لا يتجاوز عددها خمساً، وهي: ولاتة، كوكو، تنبكت، جني، نيناني^(١٧).

وإذا سلّمنا برأي المؤرخ جبريل نيان (D. T. Niane)، القائل بأن أساس اقتصاد المجتمع السوداني في خلال العصر الوسيط يتمثل في الفلاحة وتربية الماشية، نصبح أكثر تفهماً لمسألة ضعف المجال الحضري في بلاد السودان^(١٨).

إن هذا الواقع: قلة الدعاة مع قلة الحواضر، فرض حصاراً قوياً على الإسلام المتمركز في الحواضر، وخنق جلّ قنوات تسريه وتدفقه إلى الأرياف السودانية، بحيث جعل أمر انتشاره شيفاً صعباً إن لم نقل مستحيلاً.

وبما أضاف हमاً جديداً لمشكلتنا، أنه كلما ظهرت مدينة سودانية جديدة، وسعد بذلك فقهاؤنا الدعاة، سرعان ما تلاشى كل طموحاتهم وآمالهم. ذلك أن تأسيس السودانيين لمدينة ما، غالباً ما يكون على حساب مدينة أخرى. وبعبارة أوضح، إن تشييدهم لمدينة جديدة لا يحقق رقماً إضافياً إلى لائحة مدائن بلاد السودان، بل يأتي قيامها وإنشاؤها ليحافظ على التوازن القديم بين المجال الحضري والريفي لا غير^(١٩).

أمام هذه المعطيات هل نريد أن نسد جلّ القنوات والأبواب في وجه الإسلام، ثم نأتي ونطالبه بأن يحقق لنا معجزة تاريخية تؤدي إلى انتشاره وحده، وبعد ذلك نقاسف - بتواضع مزيف - على أنه لم يحقق رغبتنا، ثم نلومه على فشله؟

هنا يظهر بكل وضوح، كيف أن الكثيرين ممن استنتجوا إخفاق الإسلام في بلاد السودان، إنما استندوا في تحصيل إدعائهم ذاك على خلفيات واعتبارات ذاتية، ومعايير مسبقة جاهزة - منها مسألة ربطهم بين مصداقية الإسلام وضرورة بمحاه -، وليس على معطيات تاريخية متكاملة.

(١٧) ونجد الإشارة هنا، أن جلّ المدن السودانية التي تحدث عنها البكري (ق ٥ هـ / ١١ م)، والإدريسي (ق ٦ هـ / ١٢ م)، لم يعد لها أثر خلال القرن (٨ هـ / ١٤ م).

(18) "Le Soudan Occidental"..., p. 32.

(١٩) يقدم مثال زائفة مع جني وغانة العاصمة مع ولادة ولاتة مع تنبكت نموذجاً واضحاً عن قضيتنا. هذا في أحسن الأحوال، وقد يحدث أن تندثر المدينة أو تصبح غير ذات أهمية حضارية، فلا يتم خلق مجال حضري آخر يعوضها، كما هو الحال مع مدينة أودغشت. وقد يحدث أن تنشأ المدينة ولا تعمر طويلاً، بحيث تندثر في فترة وجيزة - لأسباب مختلفة - قد لا تصل لبضعة عقود أو مائة سنة، كما هو الحال مع عواصم إمبراطورية مالي، انظر:

- Monteil ch. "Les Empires du Mali", p. 298- 303.

- Mauny, R., "Tableau Géographique"..., p. 70 - 72, 122 - 124, 395, 467.

ج- واقع اللغة العربية في بلاد السودان وقضية التعريب.

تمثل قضية اللغة العربية في بلاد السودان، إحدى القضايا التي همّشها وأهمّلها أصحاب مصادرنا واغفلوا الكلام عنها كمشكلة، وقد اتساق وراهم الباحثون المعاصرون ولم يعيروها أي اهتمام جاد^(٢٠).

نختصر خطواتنا ونسلم أولاً بالصيرورة التاريخية التالية:

بالنظر إلى كون الإسلام انتقل من بلاد المغرب إلى بلاد السودان عبر بربر الصحراء، وعلى اعتبار أن عملية التعريب لم تكن ممكنة في المنطقة بسبب ضلّالة عدد الفقهاء أو العناصر العربية، فقد احتفظت القبائل السودانية - بعد إسلامها - بلغاتها ولهجاتها المحلية، ولم توظف اللغة العربية إلا في القليل النادر من حياتها اليومية والدينية.

وترتب عن ذلك أن ظلت بلاد السودان محرومة من عملية التعريب، الشيء الذي كان له أثر سلبي على واقع الثقافة الإسلامية بالمنطقة، بل تجاوزت تلك الآثار السلبية حدودها، وأصبحت تهدد وضعية العقيدة الإسلامية نفسها لدى السودانيين.

ولنتبين خطورة الموقف، يتعين علينا قبل كل شيء، معرفة حدود استعمال اللغة العربية في عهد مالي. كما أخبرنا ابن بطوطة، فقد كان السودانيون يتهافون على المساجد يوم صلاة الجمعة، ويحرصون كل الحرص على احتلال الصفوف الأولى. بيد أن أصحابنا السودانيين على الرغم من حماسهم ذلك، كانوا عاجزين عن فهم خطبة الجمعة، التي تلقى على مسامعهم باللغة العربية. لذلك، كان الخطيب في كل مسجد من مساجد الإمبراطورية، مضطراً للاستعانة بمترجم «يبين للناس بلسانهم كلام الخطيب»^(٢١).

وفي البلاط الملكي حيث كان يحكم مالي محاطين ببطالة لا يستهان بها من العلماء والفقهاء، فقد كانت اللغة المحلية (Mandé) هي السائدة في مجالس السلاطين. وقد يحدث أن يرسل البلاط حكام الأقطار الإسلامية الأخرى، وتكون المراسلة باللغة العربية. غير أنه وكما رأينا سابقاً، فقد تعب القلقشندي كثيراً ودون جدوى في سبيل الحصول على إحدى تلك المراسلات. وفيما يخص أوامر الملك إلى نوابه في الأقاليم، فيحتمل أن تكون الكتابة بالعربية، لكن العمري يقول لنا إن الملك «في الغالب لا يكتب شيئاً

(٢٠) نستفتي ليهون الإيمري. ويظهر أن ابن خلدون قد نحس هذا المشكل وما يؤثر عن ذلك إيجاهه في ضبط الرسم الصحيح للأسماء السودانية.

(٢١) «تحفة النظائر»، ج ٢، ص ٧٨٩. وإذا كان رجالتنا لا يمتنعوا عن إيراد شيوخ هذه الظاهرة في كل مساجد الإمبراطورية، حيث انحصر على رصدها في مسجد العاصمة كملاحظة عابرة، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الظاهرة كانت عامة في جل مساجد إمبراطورية مالي، وغير قاصرة على مسجد نهائي العاصمة.

بل أمره بالقول غالباً»^(٢٢).

حقاً لقد كان منسا موسى مجيد التكلم باللسان العربي، شأنه في ذلك شأن بعض حكام الأقاليم. كما أن الفقهاء السودانيين، يمتلكون ناصية اللغة العربية إلى حد ما^(٢٣). إلا أن هذه المعطيات تمثل حالات استثنائية غير قابلة للتعميم، كما أنها غير كافية للتدليل على انتشار اللغة العربية في بلاد السودان، ولا حتى في المدن التي قلنا بشأنها إن الإسلام شهد بها تطوراً أحسن بكثير مقارنة مع الأرياف. وتستدرجنا هذه القضية للتساؤل حول وسيلة التخاطب بين تجار بلاد المغرب ومصر وبين السودانيين؟

يقول ليون الإفريقي الذي زار المنطقة في أوائل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وكون فكرة عامة عن استفهامنا، إنه بعد اعتناق الكثير من أهل السودان للإسلام «بدأ تجار بلاد المغرب حينئذ يذهبون إلى هذه البلاد ليتاجروا فيها حتى تعلموا لغاتها»^(٢٤).

إن هذه الرواية على الرغم من طابعها العمومي، تساهم توجيهاً في القضية وتمنحنا مزهداً من الثقة ونحن نقصي اللغة العربية - مرة أخرى - كإداة للخطاب بين التجار في المدن والأسواق السودانية^(٢٥).

يتضح لنا إذن، أن حدود استعمال اللغة العربية لدى السودانيين كانت ضيقة جداً، بحيث لم تتخط دائرة حلقات الدرس والعلم. وحينما نستعين بمترجم لفهم خطبة الجمعة، لم نتكلم العربية في حياتنا اليومية، فأي آفاق يمكن أن نتظرها لنمو ازدهار الثقافة العربية الإسلامية!!

من ثمة نفهم ونتفهم جل الخلافات والاقتراحات التي قدمناها في الفصل الثاني في أثناء تناولنا لواقع الثقافة الإسلامية في بلاد السودان على عهد مالي^(٢٦).

وعدم تمكن السودانيين من اللسان العربي لم يلحق الضرر بالمستوى الثقافي فحسب، وإنما أصبح يهدد

(٢٢) «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٦٧. «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٧، ٧٨٩. ويظهر من خلال كلام ابن خلدون عن سفارات مالي إلى المرينيين التي تعرضنا إليها في الفصل السابق، أن الرسول المالي كان يحمل رسائل شغوية وليست مكتوبة.

(٢٣) «مسالك الأبحار»، ب ١٠، ص ٧١. «تحفة النظارة»، ج ٢، ص ٧٩٦، ٧٩٧.

(٢٤) «وصف إفريقيا»، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢٥) بالنظر إلى المعطيات التي يطرحها ابن بطوطة حول دور مسوطة في التجارة الصحراوية وداخل بلاد السودان (راجع ما قلناه في ص ٧٤٣)، يمكننا القول - على سبيل الترجيح - إن الوساطة اللغوية بين تجار الشمال والجنوب، كانت من بين الأعمال الإضافية المنوطة بمسوطة.

(٢٦) على الرغم من أن بلاد مصر عرفت هروفاً مواتية جداً لانتشار اللغة العربية بين أهلها، مقارنة مع حالة بلاد السودان أو بلاد المغرب، فإن ترسخها بين أهالي مصر يتطلب أكثر من ثلاثة قرون من حضور الإسلام بالمنطقة. انظر: «الإسلام والثقافة العربية بأفريقيا»، ص ١٠٥.

اتفاق العقيدة الإسلامية نفسها لدى السودانيين، حيث أخذ يجتج بها نحو انحرافات خطيرة، ناتجة من عدم فهم مقاصد الشريعة.

وقد تنبه السلطان الحاج أسكيا محمد لخطورة المشكل، فبادر إلى استشارة الفقيه المغيلي في هذه المسألة - حسب تعبير السلطان - التي حلت بالمسلمين السودانيين. هكذا، نجد أسكيا محمد يعرض المشكل اللغوي على الفقيه المغيلي، كأول قضية ضمن القضايا السبع التي كانت تشغل باله. الشيء الذي يترجم حدة خطورة المشكل بالنسبة للعقيدة الإسلامية لدى السودانيين^(٢٧).

ولا ريب أن انشغال الفئات المتنورة من علماء وفقهاء بهذه المسألة التي حلت بالمسلمين السودانيين، هو الذي حفز السلطان أسكيا محمد لاستصدار فتوى بهذا الشأن من الفقيه المغيلي. مما يعني أن الهم كان مشتركاً بين الفقهاء والحكام السودانيين. وهذا ما تكشف عنه الرسالة التي وجهها أحد الفقهاء السودانيين أو القاطنين في بلاد السودان (تنبكت؟)، وهو محمد بن محمد بن علي اللحتوني إلى الإمام جلال الدين السيوطي، وذلك عام (٨٩٨ هـ / ١٤٩٣ م). وقد استفسره في تلك الرسالة عن عدد من المسائل الفقهية، ومنها هل يجوز مدح الرسول صلى الله عليه وسلم بالكلام الأعجمي؟ فرد عليه الإمام السيوطي بالإيجاب^(٢٨).

مؤدى القول، إن انتقال الإسلام إلى بلاد السودان عبر بربر الصحراء، فضلاً عن قلة العناصر العربية الإسلامية التي تحملت مسؤولية نشر الرسالة المحمدية، مجردة من أي دعم مادي أو سند معنوي، ثم قلة الحواضر السودانية؛ كل هذا وفر ظروفاً غير مساعدة على تعريب السودانيين وبالتالي إمكانية ازدهار الثقافة الإسلامية بالمنطقة.

وما زاد في تعقيد الوضع، توافق الصحوة الثقافية السودانية مع بداية انهيار الثقافة والحضارة الإسلامية.

مجموع هذه المعطيات تحكمت بشكل قوي في مسيرة وتجربة الإسلام ببلاد السودان، وانتجت لنا واقعاً إسلامياً بالشكل الذي تتبعناه مع إمبراطورية مالي.

لقد خاض الإسلام في بلاد السودان تجربة محرومة من جل الوسائل الفعالة التي يمكن أن تدعم موقعه في المنطقة، ولم تتوفر لديه أدنى الشروط التاريخية لنجاحه. ومع ذلك فرض نفسه، وأعطانا إمبراطورية

(٢٧) وأسئلة الاسكيا وأجوبة المغيلي، ص. ٢٧ - ٢٤.

(٢٨) والحاجي للفتاوى، ج ١، ص. ٢٨٥، ٢٨٨.

مالي الإسلامية بالصورة التي رأيناها . وبذلك أضاف بلاد السودان لدار الإسلام، والسودانيين للامة الإسلامية .

فهل يحق - بعد هذا - لأي مؤرخ أو دارس، أن يتجراً ويعلن عن إخفاق أو هامشية الإسلام في حياة المجتمع السوداني؟! ١١

فهرس
المصادر والمراجع

الرموز الاختصارية للدوريات

A.E.S.C.	:	Annales, économies, sociétés, civilisations.
B.C.E.H.S.A.O.F	:	Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l' Afrique occidentale Française
B.I.F.A.N	:	Bulletin de l' Institut Français d' Afrique Noire.
B.S.O.A.S	:	Bulletin of the school of oriental and African Studies.
C.E.A	:	Cahier d'études Africaines.
I.B.L.A	:	Institut des Belles Lettres Arabes.
J.A	:	Journal Asiatique.
J.A.H	:	Journal of African History.

ثبت المصادر العربية

١- المصادر:

- ابن إبراهيم (المعاش)
الإعلام بمن حل مراكز وأعمات من الأعلام. الرباط: المطبعة الملكية. [تحقيق عبد الوهاب بن منصور].
- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين):
الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م. (اثناعشر جزءاً).
- ابن بطوطة (شمس الدين محمد):
تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقطار. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م (في جزئين) [تحقيق: علي المنتصر الكتاني].
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد البغدادي):
صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩م.
- ابن خرداذبة (عبيد الله بن عبد الله):
المسالك والممالك، لندن، ١٩٨٩م. [تحقيق: دي كوجي].
- ابن الخطيب (محمد بن عبد الله الغرناطي):
الإحاطة في أخبار غرناطة. القاهرة: الخانجي ١٩٧٤م.
[تحقيق: محمد عبد الله عنان]. (في ثلاثة أجزاء).
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد المغربي):
كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (المعبر). بيروت: دار الكتاب اللبناني، (١٩٥٦ - ١٩٦١م).
(في سبعة أجزاء).
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد):
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: دار صادر، (١٩٦٨ - ١٩٧١م). [تحقيق: إحسان

- عباس] (في ثمانية أجزاء).
- ابن أبي زرع (علي القاسي):
الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣م.
- ابن الزيات (يوسف بن يحيى بن موسى التادلي):
التشوف إلى رجال التصوف. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٤م [تحقيق: أحمد توفيق].
- ابن كثير (اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي):
البداية والنهاية في التاريخ. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢ - ١٩٣٩م. (في أربعة عشر جزءاً).
- ابن مرزوق (المخطيب)، (محمد بن أحمد بن محمد التلمساني):
المسند الصحيح الحسن، في مآثر مولانا أبي الحسن. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م. [تحقيق ماريا خيموس فيغراس].
- ابن عذاري (أحمد بن محمد المراكشي):
البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. الأجزاء: ١ - ٤: بيروت: دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م. أما الجزء الأخير: قسم الموحدين، بيروت: دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م.
- ابن غازي (أبو عبد الله محمد):
الروعي الهتون في أخبار مكناسة الزيتون. الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٤م. [تحقيق: عبد الوهاب بن منصور].
- ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد العمري اللدني):
الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب وبهامشه: كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التتبيكتي. بيروت: دار الكتب العلمية. [دون تاريخ].
- ابن السماك (أبو عبد الله محمد):
الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. الرباط، ١٩٣٦م. [اعتنى بنشره وتصحيحه: سعيد علوش].
- ابن سعيد (علي بن موسى الغرناطي المغربي):

- * كتاب بسط الأرض في الطول والعرض. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨م. [تحقيق: خوان فرنيط خنيس]. ويحمل الكتاب عنواناً آخر:
- * كتاب الجغرافيا، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر ١٩٧٠م. [حققه: إسماعيل العربي].
- ابن الصغير:
- أخبار الأئمة الرستميين. بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٩٨٦م. [تحقيق وتعليق: محمد ناصر وإبراهيم بحاز].
- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن بن عبد الله المصري):
- فتوح مصر والمغرب. مصر: لجنة البيان العربي، ١٩٦١م. [تحقيق: عبد المنعم عامر].
- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمداني):
- مختصر كتاب البلدان. ليدن: بريل ١٩٨٥م. [حققه دي كوجي (M.J. De Goeje)].
- الإدريسي (الشريف): (محمد بن عبد الله الحسني السبتي):
- صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس: مأخوذ من كتاب: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (النزهة). ليدن: بريل، ١٩٦٨م.
- [تحقيق: دوزي ودي كوجي].
- الاصطخري (أبو إسحاق إبراهيم):
- كتاب مسالك الممالك. ليدن، ١٩٢٧م. [تحقيق: دي كوجي]
- البرتلي (الولاني): (أبو عبد الله الطالب):
- فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م. [تحقيق: إبراهيم الكتاني ومحمد حجي]
- البكري (عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي):
- كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك. باريس: ميزونوف، ١٩٦٥م. [حققه وترجمه للفرنسية: دوسلان].
- التجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد):
- رحلة التجاني. تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٥٨م.
- [قدّم لها: حسن حسني عبد الوهاب]

- الحموي (ياقوت بن عبد الله)
معجم البلدان، بيروت: دار صادر ١٩٧٧م (في خمسة أجزاء) .
- الحميري (محمد بن عبد النعم) :
الروض المعطار في أخبار الأقطار . بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥م . [تحقيق: إحسان عباس] .
- الدرجميني (أبو العباس أحمد بن سعيد) :
طبقات المشايخ بالمغرب . الجزائر: ١٩٧٤م .
[حقه: إبراهيم طلاي] (في جزئين) .
- الدمشقي (أبو عبد الله محمد بن أبي طالب) :
نخبة الدهر في عجائب البر والبحر . ليبسك، ١٩٢٣م .
- الزهري (محمد بن أبي بكر الأندلسي) :
كتاب الجغرافية، دمشق:
Bulletin d'etudes orientales, T.XXI, 1968.
[حقه: محمد حاج صادق]
- كعت محمود :
تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجهوش وأكابر الناس . النجى: برهدن، ١٩١٣م .
[حقه وترجمه للفرنسية: هوداس ودولافوس] .
- المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد) :
كتاب رياض النفوس . بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م [تحقيق: بشير البكوش]
والطبعة الأولى: القاهرة، ١٩٥١م [تحقيق: حسين مؤنس]
- المراكشي (عبد الواحد بن علي التميمي) :
المعجب في تلخيص أخبار المغرب . الدار البيضاء: دار الكتاب، الطبعة السابعة، ١٩٧٨م . [ضبطه
وصححه وعلق حواشيه: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي]
- المغيلي (محمد بن عبد الكريم) :
أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م .
[تقديم وتحقيق: عبد القادر زبادية]

- مجهول: سير المشايخ، في: Polia orientalia, Krakow, 1960, T. II, PP: 1- 27.
- [نشره لويكي ()]
- مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥م. [حققه: سعد زغلول عبد الحميد]
- المغربي (أحمد بن محمد): نفع الطبيب من غصن الأندلس الرطيب. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م [تحقيق: إحسان عباس]
- المسعودي (علي بن الحسن البغدادي): أخبار الزمان. القاهرة: مطبعة عبد الحميد حنفي، ١٩٣٨م. [راجعه وصححه: عبدالله الصاوي]
- * مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: الجامعة اللبنانية (١٩٦٦ - ١٩٧٩م). [تحقيق: شارل بيللا] (في سبعة أجزاء)
- المقرئ (أحمد بن علي القاهري): الخطط المغربية المسماة بالمواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. مصر: مطبعة النيل، ١٣٢٤هـ.
- * السلوك لمعرفة دول الملوك. القاهرة: (١٩٣٤ - ١٩٥٨م). [تحقيق: محمد مصطفى زيادة]
- * الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك. القاهرة: ١٩٥٥. [تحقيق: جمال الدين الشيال]
- الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. الدار البيضاء: دار الكتاب في تسعة أجزاء، تختلف تواريخ طبعتها: [١٩٥٤ - ١٩٥٦م].
- العبدري (أبو عبد الله محمد): رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية. الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، ١٩٦٨م. [حققه وقدم له وعلق عليه: محمد الفاسي]

- عماد الدين (الداعية إدريس) :
تاريخ الخلفاء الفاطميين بالغرب ، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٥م . [تحقيق: محمد اليعلاوي]
- العمري (أحمد بن يحيى بن فضل الله) :
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار:
* الباب السادس، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٦م.
[دراسة وتحقيق: دوروتيا كرافولسكي]
- * الأبواب: ٨ - ١٤ ، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ١٩٨٨م.
[تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف أحمد]
- المستقلاني (أبو الفضل علي بن حجر) :
الدور الكامنة في أعيان المائة الثامنة . القاهرة: ١٩٦٦م . [تحقيق: محمد سيد جاد الحق] (في خمسة أجزاء)
- الغرناطي (أبو حامد محمد) :
تحفة الألباب ونخبة الإعجاب ، في:
Journal Asiatique, Juillet - septembre, 1925, PP: 1 - 148 et 195 - 307.
- [نشره كابريل فيران (G. Ferrand)]
- القزويني (زكريا بن محمد) :
آثار البلدان وأخبار العباد . بيروت: دار صادر، ١٩٦٩م.
- القلقشندي (أحمد بن علي القاهري) :
صبح الأعشى في كتابة الإنشا . القاهرة: للطبعة الاميرية ١٩١٥م.
- السعدي (عبد الرحمن بن عبد الله التنبكتي) :
تاريخ السودان . أنجي : بریدن، ١٨٩٨م.
[حققه وترجمه للمفرنسية: هوداس وبثوة]
- السوسي (محمد المختار) :

المعسول. الدار البيضاء، ١٩٦١م (في ثلاثين جزءاً)

- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر):

* الحاوي للفتاوي. القاهرة: مكتبة القدسي ١٣٥١ هـ.

* التحدث بنعمة الله. القاهرة: للمكتبة العربية الحديثة ١٩٧٥م.

[تحقيق: إليزابيث ماري سارتن]

- الشماخي (أبو العباس أحمد):

كتاب السير. القاهرة: طبعة حجرية ١٨٨٣م.

- الشنقيطي (أحمد بن الأمين الصحراوي):

الوسط في تراجم أدياء شنقيط (الوسط). القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٨م.

- الوزان (الحسن بن محمد الفاسي المعروف بليون الأفريقي):

وصف إفريقيا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ثانية، ١٩٨٣م.

[ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر].

- الوسياني (أبو الربيع عبد السلام):

كتاب السير، في:

Folia Orientalia, Krakow, T. II, Fax, 1-2, PP. 1-27.

- المحصبي (عياض بن موسى السبتي):

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. بيروت: ١٩٦٥م.

[تحقيق أحمد بكير محمود] (في خمسة أجزاء).

- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب):

* تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار العراق، ١٩٥٥م.

[حققه محمد صادق] (في ثلاثة أجزاء)

* كتاب البلدان. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٧م.

[حققه: محمد صادق]

٢.المراجع:

- أبو زيد (أحمد):
مفاهيم فلسفية في الثقافات الإفريقية التقليدية. في مجلة عالم الفكر، المجلد ١٩، عدد ١،
١٩٨٨م، ص ٢٩-٤٧.
- توفيق (أحمد ال):
الاجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: ابتولتان ١٨٥٠ - ١٩١٢م الرباط: منشورات كلية الآداب
والعلوم الإنسانية بالرباط، طبعة ثانية، (١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م).
- جمال (شوقي ال):
الحضارات العربية الإسلامية في غرب إفريقيا ودور العرب فيها في: المناهل، العدد السابع،
١٩٧٦م.
- جنحاني (الحبيب ال):
المغرب الإسلامي (القرن ٩ - ١٠م). تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨م.
- جوليان (شارل أندري):
تاريخ إفريقيا الشمالية: تونس - الجزائر - المغرب الأقصى من الفتح الإسلامي إلى سنة ١٨٣٠م.
تونس: الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية، ١٩٨٣م.
[تعريب: محمد مزالي والبشير بن سلامة].
- جيدي (عمر ال):
محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي. الدار البيضاء: منشورات عكاظ،
١٩٨٧م.
- حجي (محمد):
الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة
والنشر، سلسلة التاريخ (٢)، ١٩٧٦م. (في جزئين).

- حسن (إبراهيم حسن): .
انتشار الإسلام في القارة الإفريقية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٤م. [الطبعة الثالثة].
- دندش (عصمت عبد اللطيف):
دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي.
بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م. [السلسلة الجامعية].
- دقدسن (بازل):
إفريقيا تحت أضواء جديدة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦١م. [ترجمة: جمال م. أحمد]
- رزق (ريونان لبيب) ومزين (محمد):
تاريخ العلاقات المغربية المصرية منذ مطلع العصور الحديثة حتى عام ١٩٩٢. الدار البيضاء: دار النشر المغربية ١٩٨٢م.
- رولاند (أوليفر) وفيج (جون):
موجز تاريخ إفريقيا. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م.
[ترجمة: دولة صادق ومحمد السيد غلاب]
- رياض (زاهر):
الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م.
- زهادية (عبد القادر):
ملكسة سنغاي في عهد الأسقيين. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧١م.
- زلقمة (أنور):
الممالك في مصر، القاهرة. [دون تاريخ]
- زنجير (محمد):
حفريات عن شخصية يعقوب المنصور. في: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد التاسع، ١٩٣٤م، ص. ٢٣- ٥٢.
- طرخان (إبراهيم علي):

- دولة مالي المسلمة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
- كار (إدوارد):
 - ما هو التاريخ؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
 - [ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل]
 - كارنيرو (روبرت):
 - نظرية في نشأة الدولة. في: مجلة الفكر العربي، ع. ٢٢، السنة الثالثة، ١٩٨١م. ص. ٧ - ٢١.
 - [ترجمة: رضوان السيد]
 - كراتشكوفسكي (اغناطيوس بوليا نوفتش):
 - تاريخ الأدب الجغرافي العربي. بيروت: دار الغرب الإسلامي طبعة ثانية مصححة ومنقحة، ١٩٨٧م.
 - [نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم]
 - كول (ماك):
 - الروايات التاريخية عن تأسيس سيجلماسة وغانة. الدار البيضاء دار الثقافة، ١٣٩٥هـ.
 - [تعريب وتعليق: محمد الحمداوي]
 - مجموعة من الباحثين:
 - إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية. الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، ١٩٨٧م.
 - (الاييسكو) ١٩٨٧م.
 - مجموعة من الباحثين:
 - ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة. فاس: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٠م. (في ثلاثة أجزاء).
 - مجموعة من الباحثين:
 - في النهضة والتراكم: دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المتوني.
 - الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
 - محمود (حسن أحمد):
 - الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا. القاهرة: دار الفكر العربي، طبعة ثالثة، ١٩٨٦م.
 - متوني (محمد ال):

- قداح (نعميم): إفريقيا الغربية في ظل الإسلام. دمشق: وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، ١٩٦٠م.
- سوفرن (ريتشارد): صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤م. [ترجمة وتقديم: رضوان السيد. سلسلة كتاب الفكر العربي (٥)].
- سيل (عبد القادر محمد): المسلمون في السنغال معالم الحاضر وآفاق المستقبل، قطر: الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. [سلسلة كتاب الأمة رقم (١٢)]
- شاهدي (الحسن ال): أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٠م. (الجزء الأول).

ثبت المصادر الأجنبية

- ABITBOL MICHEL:

- Tombouctou au Milieu du XVIII^e siècle d'après la chronique de Mawlay al - Qàsim B. Mawlay sulaymàn, Paris, Maisonneuve Et Larose, 1982.

- CUOQ, Joseph:

- Recueil des sources arabes concernant l' Afrique occidentale du VIII^e é au XVI^e siècle (Bilād AL Sudàn), traduction et notes, Paris, C.N.R.X, 1985.

- FERNANDES, Valentin:

- Description de la côte occidentale d'Afrique, de Ceuta au Sénégal 1506 - 1507, trad. Cenival et Monod, Paris, C. E.S.A.O..F, 1938.
- Description de la côte occidentale d'Afrique, du Sénégal au cap de Monte 1506 - 1510, trad. Monod, Teixeira, Da Mota et Mauny, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951.

- MARTY, Paul:

- Les chroniques de oualata et de Néma, Revue d'études islamiques, N° 3 - 4, 1971.

- PACHOCO, Duarte, p:

- Esmeraldo de situ orbis. côte. occidentale d'Afrique, du Marocain au Gabon, vers 1506 - 1508, Trad. Mauny R. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, N° 19 - 1956.

- SAUVAGET, J :

- Les épitaphes royales de Gao, AL andalus, Vol. XIV, Fasc. 1, 1949, pp. 123 - 141.

- ZURARA, Gomes:

- Chronique de Guinée, trad. Bourdon et Ricard, Dakar, I.F.A.N. 1960.

- **ABITBOL, Michel :**
 - Tombouctou et les Arma, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979.
- **BATHILY, Abdoulay:**
 - La légende du Wadadou. Texte Soninké de Malamine Tandyan. I.F.A.N.B. T, XXIX, n° 1-2, 1967, pp. 135- 149.
- **BAUMANN et WESTERMANN:**
 - Les Peuples et les Civilisations de l' Afrique, Paris, payot, 1984.
- **BECHINGHAM, C. F :**
 - Le Pèlerinage et la mort de Sakoura, roi du Mali, I.F.A.N.B, XVI, 1954, PP: 390 - 391.
- **BENGHEKROUN. M.B.A:**
 - Le vie Intellectuelle Marocaine Sous Les Mérinides et Les Wattasides (XIIIe. XIVe. XVe. XVIe. Siècles) Rabat - 1974.
- **BOULEGUE, J:**
 - Notes Bibliographique, I.F.A.N.,B.,T. 38, no 3, 1976, pp: 709 - 10.
- **ERASSEUR, Paul:**
 - Bibliographie générale du Mali,
T. 1er, des origines a 1800, DAKAR, I.F.A.N.B. 1964.
T. 2 ème, de 1961 à 1970, DAKAR, I.F.A.N.B, 1976.
- **BRASSEUR, G:**
 - Les établissements humains au Mali, DAKAR, I.F.A.N.B, 1968.
- **CANAL, Jean Suret:**
 - Afrique Noire occidentale et centrale, Paris, Editions Sociales, 2e ed, 1961.
- **CASTRIES, H:**
 - La conquête du Soudan Par El Mansur, Hesperis, 1923, T. III, PP: 433 - 488.

- **CATTENOZ, H. G:**
 - Table de concordance des ères chrétienne et Hogirienne, RABAT, les Ed. Technique Nord - Africaines, 1954.
- **CHAVANE, Bruno, A:**
 - Villages de l'ancien Tekrour. recherches archéologiques dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal, Paris, Karathala, 1985.
- **CHERBONNEAU, A:**
 - Histoire de la littérature arabe au Soudan J.A.N° 14, Paris, 1855.
- **CISSOKO, S.M:**
 - L'intelligentsia de Tomouctou au XV^e et XVI^e siècles, I.F.A.N.B, T. XXXI, 1969, PP: 929 - 952.
 - La royauté (mansaya) chez les Mandingues occidentaux d'après leurs traditions orales, I.F.A.N.B. T.XXXI, 1964, PP. 325 - 338.
- **COLLECTIF:**
 - Histoire Générale de L'Afrique, UNESCO, Paris, 1986, V.I et II.
- **CORNEVIN, Robert:**
 - Histoire de L'Afrique des origines au XVI^e siècle, Paris, Payot, 1967.
 - Histoire des Peuples de l'Afrique noire, Paris, Berget Lavrault, 1960.
- **COULON, Christian:**
 - Les Musulmans et le pouvoir en Afrique Noire. religion et contre culture, Paris, Karathala, 1983.
- **CUOQ, Joseph:**
 - La famille agit de Tombouctou, IBLA, N° 141, 1978, pp. 85- 102.
 - Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines a la fin du XVI^e Siècle, Paris, librairie orientaliste paul Genthner, 1984.
 - Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occiaental au VIII^e au, XVI^e siecle (BILAD AL - SUDAN) Paris, CNRS, 2 ed, 1985.
- **DELAFOSSÉ, Maurice:**
 - Civilisations Négro - Africaines, Paris, Stock, 1925.
 - Le Ghana et la Mali et l'emplacement de leurs capitales, B.C.E.H.A.O.F, 1924, pp. 439 - 542.

- Haut - Sénégal - Niger, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, 3 V.
- Les noirs de l'Afrique, Paris, Payot, 1941.
- Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental, traduites d'un manuscrit arabe, Bulletin du Comité de l'Afrique Française, 1913.
- Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges, Hesperis, 1924, pp: 153 - 174.
- **DESCHAMPS, Hubert:**
 - L'Afrique noire Précoloniale, Paris, P.U.F, coll. que sais -je? N° 241, 1976, 3 ème éd.
 - Histoire générale de l'Afrique Noire.
 - T. Ier des origines a 1800, Paris, P.U.F. 1970.
- **DEVISSE, Jean:**
 - Routes de commerces et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la méditerranée, un essai sur le commerce Africain médiéval du XI^e au XVI^e siècles, Revue d'Histoire économique et sociales, L, 1- 2, 1972, pp: 42 - 73 et 357 - 397.
- **DEVISSE, J. DENIS, R. ROBERT, S:**
 - TEGDAOUST, I. Recherches sur Aoudagost, Paris A.M.G. 1970.
- **DIETERLIN, Germanie:**
 - Essai sur la religion Bambara, Bruxelles, Univ. de Bruxelles, 1988.
- **DRAMANI, ISSIFOU, Zakari:**
 - L'Afrique noire dans les relations internationales au XVI^e siècle, Paris, Karthala, 1982.
- **DUBOIS, Felix:**
 - Tombouctou la mystérieuse, Paris, Flammarion 1897.
- **EL ALAOUT Abdelaziz:**
 - Le Maghrib et commerce transsaharien, milieu du XI^e siècle - milieu du XIV^e siècle, contribution a l'histoire économique, sociales et politique du Maroc médiéval, thèse doct. de 3 ème cycle, Bordeaux III, 1983, inédite, dactylo.

- EL KETTANI, Med. Ibrahim:
 - Les manuscrits de l'occident Africain dans les bibliothèques du Maroc, Hesperis Tamuda, vol. IX, Fasc. 1, 1968, pp: 57 - 63.
- FALL, Yoro:
 - L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne XIV é - XV é siècles, Paris, Karthala et C.R.A, 1982.
- HAMET, Ismael:
 - chroniques de la Mauritanie Sénégalise, Paris, 1911.
- KABA, Lansiné:
 - Les chroniqueurs musulmans et sonni Ali ou un aperçu de l'Islam et de la Politique au sanghay au XVè S. I.F.A.N.B, T. XXXX, 1, 1978 - pp: 49 - 65.
 - Le pouvoir politique. l'Essor économique et inégalité sociale sanghay 1464 - 1591. I.F.A.N.B, T.XXXXV, 1-2, 1983, PP: 1- 23.
- KI - ZERBO, Joseph:
 - Histoire de l'Afrique Noire, Paris, Hatier, 1978.
 - La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine, Diogenès, N° 67, 1969, pp: 127 - 142.
- LACHAPELLE, F. (De):
 - Esquisse d'une histoire du sahara occidental, Hesperis, T.XI, 1930, pp: 35 - 95.
- LANGE, Dierk:
 - Progrès de l'Islam et changement politique au Kanem du XIè au XIII èsicle, J.A.H. XIX, 4, 1978.
- LESSARD, J.M:
 - Sijilmassa. la ville et ses relations commerciales au XIè S.D' après EL BEKRI, Hesperis Tamuda, vol X, Fasc. 1-2, 1969 - pp: 5 - 35.
- LEVTZION, Nèhemia:
 - A seventeenth centry chronicle by Ibn AL Mukhtar, a critical study of T. al Fattash, B.S.O.A.S., XXXIV, 1971, PP: 571 - 593.

- LEWICKI, T:

- Un état soudanais médiéval inconnu. Le royaume ZAFAN (U) , C.E.A,XI, 1971, pp: 501 - 525.
- Les Historiens. Biographes et Traditionnistes Ibadites - wahabites de l'Afrique du Nord. du VIIè au XVIè siècles, Folia Orientalia, T.III, 1961, pp. 1 - 134.
- Quelques extraits inédits relatif aux voyages des commerçants et des missionnaires Ibadites. Nod - Africains au Pays du Soudan occidental et central au Moyen - Age, Folia orientalia, T. II, 1960, pp. 1- 27.

- LHOE, Henri:

- Contribution a l'histoire des touareg, I.F.A.N.B, XVII, 1955, PP: 334 - 370, et I.F.A.N.B. XVIII, 1956, PP: 429 - 447.

- LY MADINA, T:

- L'empire du Mali a-t-il survécu jusqu'à la fin du XVIè siècle? I.F.A.N.B, XXXVIII, 2, 1976. PP: 234 - 256.
- Quelques remarques sur le tarikh El Fettach, I.F.A.N.B, XXXIV, 3, 1972, PP: 471 - 493.

- Moraes Farais. F.F. (De):

- The Al moravids: Some questions concerning characters of the movement during its perios of closest contact with the western Sudan, I.F.A.N. B,XXIX, 1967, PP: 794 - 917.

- MAUNY, Raymond:

- Une route préhistorique à travers le Sahara Occidental. I.F.A.N.B, IX, 1947, PP: 341 - 357.
- Bibliographie de l'empire du Mali, Notes Africaines, N° 82, 1959.
- Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale, I.F.A.N.B, XIV,2, 1952, PP: 545 - 595.
- Etat actuel de la question de Ghana, I.F.A.N.B. XIII,2, 1451, PP:436 - 475.

- L'expédition marocaine d'oudane vers 1543 - 44, I.F.A.N.B, XI, 1-2, 1949, PP: 129 - 140.
- Le Judaïsme, les juifs et L'Afrique Occidentale, I.F.A.N.B, XI, 1949, PP: 354 - 378.
- Notes d'archéologie sur Tombouctou, I.F.A.N.B., XIV, 3, 1952, PP: 899 - 918.
- Tableau Géographique de l'ouest Africain au moyen - âge, Mem. de I.F.A.N.B., N° 61, DAKAR, 1961,
- Les siècles obscures de l'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1970.

Montell, Charles:

- Une cité soudanise Djenné métropole du delta central du Niger, Paris, société d'édition de géographie maritime et colonniale, 1932.
- Les empires du Mail, B.C.E.H.S.A.O.F. ,XII,1928,pp: 291-447.
- La légende de Ouagadou et l'origine des soninké melanges ethnographiques, I.F.A.N.B. XXIX, 1-2, 1967,PP: 134-149.
- Notes Sur le Tarikh es-soudan,I.F.A.N.B., XXVII,1965, PP:479-530
- Montell, Vincent:
- L'Islam noir ,Paris, Seuil,1974.
- Les manuscrits Arabo Africains:
- I.F.A.N.B.,XXVII-3-4, 1965,PP: 531-542.
- I.F.A.N.B.,XXVIII - 3-4 1966,PP: 668-675.
- I.F.A.N.B. XXIX 3-4 1967, 599-603.
- Problèmes du soudan occidental. Juifs et judaïsés
Hesperis,T.34,1951,PP: 265-298.
- NIANE, Djebil Tamsir :
- Recherches Sur l' empire du mali au Moyen-âge Paris, présences Africaine, 1975
- Le Soudan occidental au temps des grands empires. XIè -XVIè siècles. Paris. Présence Africaine, 1975.
- Soundjata ou l'épopée Mandingue, Paris, Presence Africaine, 1961.

- NICOLAS, GUY:
 - Dynamique de l'Islam au sud du sahara, Paris, Publications orientalistes de France, 1981.
- PAQUES - Viviana:
 - Les Peuples de l'Afrique, Paris, Bordas, 1974.
- PERES, Henri:
 - Relation entre le tafilaleet et Soudan à travers le sahara du XII^e au XIV^e siècles, Alger, 1936.
- PIANEL, G. :
 - Les Préliminaires de la conquête du soudan par Ahmed Al Mansour, Hesperis, T.XI, 1953, PP: 185 - 197.
- POLET, Jean:
 - Tegdaoust IV. Fouille d'un quartier de Tegdaoust, Paris, recherches sur les civilisations, 1985.
- ROUCH, Jean:
 - Contribution à l'histoire des songhay, DAKAR, I.F.A.N.B, Mem. N° 29, 1953, PP: 137 - 259.
 - Essai Sur la relation songhay, Paris, PUF, 1960.
- SARTIN. E.M.,:
 - Jalal AD - Din As - Suyuti's Relations with the people of Takrur, Journal of Semitic studies, XVI, 1971, PP: 193 - 198.
- SAUVAGET, J.,:
 - Les épitaphes royales de Gao, I.F.A.N.B., XII, 1950, PP: 418 - 440.
- TRIAUD, Jean louis:
 - Islam et sociétés Soudanaises au moyen - âge. étude historique, paris - ouagadougou, recherches voltaïques N° 16, 1973.
 - Quelques remarques sur l'islamisation du Mali, des Origines à 1300 I.F.A.N.B., XXX, 4, 1968, PP: 1329 - 1352.

- **VANACKER, Claudette:**

- Géographie économique de l'afrique du nord selon les auteurs arabes du IX^e siècle au milieu du XII^e siècle. A.E.S.C, N° 3, 1973
PP: 659 - 680.

- **ZOUBER, Mahmoud:**

- Ahmed Bâhà de tombouctou. 1556 - 1627. sa vie et son oeuvre.
Paris, Maisonneuve Larose, 1977.

فهرس الخرائط

٦١	١ . الماور التجارية
٨٩	٢ . التمثلات الجنينية للاسلام
١١١	٣ . ملكة غانة
١٦٩	٤ . القبائل
١٨٦	■ . إمبراطورية مالي وكاتم

فهرس المحتويات

الصفحة

٥	مقدمة
١١	الإسلام والمجتمع السوداني (إمبراطورية مالي)
١٥	مقارنة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة

الباب الأول

تجربة الإسلام في بلاد السودان

٥٥	الفصل الأول : الإرث التاريخي
٥٧	١ . بلاد السودان بين الدلالة التاريخية والفضاء الجغرافي
٧٥	٢ . المجتمع السوداني قبل تعرفه على الإسلام

٧٩	الفصل الثاني : سرورة انتشار الإسلام في بلاد السودان
٨٢	١ . القبائل الصنهاجية قبل قيام الحركة المرابطية
٩٣	٢ . التمثلات الجنينية للإسلام في بلاد السودان
٩٤	- الإسلام في تكرور
٩٦	- إمارة التكرور بين البكري ودولافوس
٩٨	- الإسلام في مملكة غانة
١٠٠	- إسلام ملك ملل
١٠٢	- الإسلام في كوكو

١٠٧	الفصل الثالث : مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية
١٠٩	١ . غانة بين المصادر العربية والتصورات التاريخية
١٠٩	الموقع وإشكالية النشأة

- ١١٤ مملكة غانة من خلال وصف البكري
- ١١٧ مملكة غانة كما انتهت إلى الإدريسي
- ١٢٠ ٢. البعد التاريخي لعلاقة المرابطين ببلاد السودان
- ١٢١ قيام الحلف الصنهاجي الثالث وولادة الحركة المرابطية
- ١٢٤ بلاد المغرب وانتصار المذهب المالكي
- ١٢٨ عبد الله بن ياسين وانطلاق الحركة المرابطية
- ١٣٧ أبو بكر بن عمر اللمتوني يترأ من غزو مملكة غانة
- ١٤٦ ٣. مملكة غانة والانهيار للزعم على يد المرابطين

الباب الثاني

إمبراطورية مالي في ظل الإسلام

- ١٦٣ الفصل الأول : النشأة والتطورات السياسية
- ١٦٥ ١. تمهيد في الاسم والموقع
- ١٧٢ ٢. مالي قبل تأسيس الإمبراطورية
- ١٧٩ ٣. سندهاتا وتأسيس الإمبراطورية
- ١٨٧ ٤. عهد الازدهار
- ١٩٤ ٥. مرحلة الانهيار

- ٢٠١ الفصل الثاني : الإسلام والمجتمع السوداني في عهد مالي
- ٢٠٣ ١. مظاهر انفعال السودانين مع العقيدة الإسلامية
- ٢١٢ ٢. وضعية الثقافة الإسلامية في بلاد السودان
- ٢٢٥ - قضية المذهب المالكي في بلاد السودان
- ٢٢٩ ٣. مظاهر تعثر مسيرة الإسلام في بلاد السودان

٢٣٥	الفصل الثالث : إمبراطورية مالي وقنوات اتصالها بباقي الأقطار الإسلامية
٢٣٨	١ . التجارة
٢٣٩	٢ . رحلة طلب العلم
٢٣٩	٣ . الحج
٢٤١	— أحوال وظروف الحج السوداني ومشكلة الطريقة التي يأخذها
٢٤٤	— حج السلطان منسا موسى
٢٥٩	٤ . إمبراطورية مالي وعلاقتها بالقوى السياسية في بلاد الإسلام
٢٥٩	— العلاقات السياسية لبلاد السودان إلى منتصف القرن السابع الهجري
٢٦٣	— مالي بين الماليك والمرينيين
	* موقف الماليك من الممالك الإسلامية في جنوب الصحراء ودوره في صياغة
٢٦٤	سياسة مالي تجاههم
٢٧٢	* إمبراطورية مالي وعلاقتها بالمرينيين
٢٨١	حتى لا نختم
٢٩٥	فهرس المصادر والمراجع
٣٠٩	ثبت المصادر الأجنبية
٣٢١	فهرس الخرائط
٣٢٢	فهرس المحتويات

هذه الكتاب

يكشف عن لوحة الصير وحميم المعاناة التي لاقاها (صنهاجة) الصحراء المسلمون، وهم يحملون راية الإسلام بيد ، ويكُون قلاع الوثنية بيد أخرى؛ لينبلج نور الحق، وتفيق جموع السودان من سباتها الذي ظلّ جاثماً على صدرها ربحاً طويلاً من الزمن.

لقد رحّب (سودانيو الغرب) الأتائل بالإسلام ديناً ومنقذاً ومخلصاً لهم من العبودية والضياع، وصبروا من خلال عدد من المؤثرات والسلوكيات عن رغبتهم العميقة في الانتماء للعقيدة والثقافة الإسلاميتين، على الرغم من قلة الدعاة، وانعدام انتظام عملية نشر الإسلام ، وحرمان السودان من عملية التعريب إبان الفترة التي عُني بها هذا الكتاب.



منشورات المجمع الثقافي

Cultural Foundation Publications

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص.ب: ٢٣٨٠ - هاتف: ٢١٥٣٠٠
Abu Dhabi - U.A.E. - P.O. Box:2380 - Tel:215300 Cultural Foundation
Email:library@ns1.cultural.org.ae
<http://www.cultural.org.ae>